РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 6

Часть I

Москва 1994

Российская Академия наук
Институт мировой литературы им. А. М. Горького
Общество исследователей Древней Руси

Светлой памяти
Лидии Петровны Жуковской
посвящают авторы эту книгу

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 6

Часть 1

Москва 1993.

Члены Общества исследователей Древней Руси выражают свою благодарность за материальную поддержку деятельности Общества директору ИМЛИ РАН, члену-корреспонденту РАН Ф.Ф.Кузнецову и исполнительному директору Акционерного общества БАСТ, к. э. н., доценту Л.М.Царевой, а также благодарят за помощь в юридическом оформлении Общества Корфа Н.Н., Айвазяна М.А., Баранкову Г.С., Баркова Р.В., Баркову А.Л., Беляева Л.А., Гиппиуса А.А., Гогишвили А.А., Горского А.А., Гребенюка В.П., Демина А.С., Добродомова И.Г., Елеонскую А.С., Илюшина А.А., Калугина В.В., Камчатнова А. М., Карсанова А.Н., Кириллина В.М., Клосса Б.М., Кускова В.В., Кучкина В.А., Лисюткина О.М., Лозовую И.Е., Молдавана А.М., Нечаеву Т.В., Пауткина А.А., Пожидаеву Г.А., Поздееву И.В., Полякову Н.Н., Седову Р.А., Филину Е.Н., Щеголеву Л.И.

СОДЕРЖАНИЕ

Часть 1

1. Литературоведение.

Селиванов Ю.Б. К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской 5

Демин А.С. "Повесть временных лет" о Западной Европе: /отрывки древнерусского текста, литературный перевод отрывков, комментарии к отрывкам, комментарии к переводу/......27

Ужанков А.Н. "Летописец Даниила Галицкого": К вопросу об авторе второй редакции 62

Кириллин В.М. Епифаний Премудрый: Умозрение в числах о Сергии Радонежском 80

Калугин В.В. "Широковещательное и многошумящее писание"..........121

Нечаева Т.В. "Сказание о Феодоровской иконе" первой трети ХУП в.: местная легенда и литературный текст................140

Богданов А.П. Творческое наследие Игнатия Римского-Корсакова.....165

Часть 2

Черная Л.А. "Орации" Симеона Адамовича 1670-х гг. 249

Юхименко Е.М. Сведения о соловецких выходцах в "Истории о отцах и страдальцах соловецких" Семена Денисова 264

Ушкалов Л.В. К эйдологии восточнославянского барокко: "Безначальная истина" в украинской литературе ХУП-ХУШ веков.....293

2. Языкознание.

Камчатнов А.М. К лингвистической герменевтике древнерусского слова М И Р Ъ 322

Камчатнов А.М. Об одном нелексикографированном значении слова И М Я 335

Козлова А.Ю. "Трудные" слова в текстах и словарях 342

3. Историческая наука.

Никитин А.Л. "Хождение" апостола Андрея и путь "из варяг в греки" 358

Карсанов А.Н. Ясыня из Волжской Болгарии 385

4. Церковная археология.

Крашенинникова О.А. Октоих и Параклит: /к истории двух названий одной литургической книги/ 398

Лозовая И.Е. Древнерусский нотированный Параклитик конца XП - начала XШ века: Предварительные заметки к изучению певческой книги 407

Пожидаева Г.А. Демественное пение 433

5. Науковедение.

Кусков В.В. Н.К.Гудзий - создатель первого советского вузовского учебника по истории древнерусской литературы 475

Селиванов Ю.Б.

К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской.

"Житие Марии Египетской, бывшей блудницы, честно подвизавшейся в иорданской пустыне" - один из памятников византийской агиографии, принадлежащих к раннему, доиконоборческому периоду ее истории. Составление жития рукописная традиция связывает с именем иерусалимского патриарха Софрония /633-644/. До нашего времени дошло более ста греческих списков памятника, древнейшие из которых датируются 9-11вв.[1] Житие читалось практически на всех языках античности и средневековой Европы, было хорошо известно как в восточных, так и в западных странах, стало источником многочисленных литературных переработок и устойчивой живописной традиции. Старейшие восточнославянские списки этого памятника датируются концом 14 - началом 15в.[2], но имеются данные, позволяющие предположить, что легенда о египетской грешнице была знакома и домонгольской Руси.[3] Причем у восточных славян она бытовала в древнейшей, дометафрастовской редакции.[4] Текст памятника вошел в Великие Минеи Четии митрополита Макария и в минеи Димитрия Ростовского. "Словарь книжников и книжности Древней Руси" дает отсылку к одиннадцати спискам жития 14-16вв., указывая при этом, что оно входит также в состав некоторых списков сборника "Златоуст" и регулярно читается как дополнительная статья в списках Триоди Постной.[5] Издания жития Марии можно найти у Ивана Франко[6] и в опубликованной части макарьевских миней.[7]

История критического изучения текста памятника восходит к середине 17в., но и по сей день многие вопросы, связанные прежде всего с древнейшим периодом его истории, остаются нерешенными.

Совершенно неясно, когда и кем могло быть создано это житие; неизвестно также, в какой мере его автор ориентировался на действительные события и в какой - на предшествующую литературную традицию.

Что представляет собою житие Марии - тщательно зафиксированное монастырское предание или род литературного вымысла? Можно ли считать Марию Египетскую реальным историческим лицом или она с самого момента своего рождения была только литературным персонажем, созданным в мастерской агиографа?

Этот круг проблем в наименьшей степени привлекал к себе внимание новейших исследователей жития.[8] И все-таки благодаря работам французского агиолога Ф.Делмаса[9] сегодня мы имеем достаточно продуманную концепцию истории создания интересующего нас памятника.

Еще в начале века Ф.Делмас проделал определенную работу по выявлению того круга литературных источников, на которые, по всей видимости, опирался автор жития Марии Египетской. Результаты этого исследования кажутся нам чрезвычайно любопытными, и они, безусловно, заслуживают того, чтобы остановиться на них подробнее, тем более что целью данной работы является попытка несколько расширить очерченный Ф.Делмасом круг агиографических сочинений, чьи мотивы и образы были использованы автором жития Марии Египетской.

Выводы исследователя, на наш взгляд, будут звучать более убедительно, если мы позволим себе предварительно изложить, хотя бы вкратце, сюжет повести о раскаявшейся александрийской блуднице.

Старца Зосиму, с детских лет подвизавшегося в разных палестинских монастырях, однажды смутила мысль о том, что он, по совершенству своему, не нуждается более в наставничестве. Тогда, предводительствуемый ангелом, посланным ему от бога, монах покидает свою об обитель и переходит в известный своим суровым уставом монастырь св. Иоанна Предтечи близ Иордана. По обычаю, издавна существовавшему там, Зосима, вместе с другими монахами, в воскресенье, перед началом великого поста удаляется в заиорданскую пустыню и через двадцать дней одинокого пути неожиданно встречает живущую там отшельницу, которая рассказывает ему историю своей жизни. Читатель узнает,

что неизвестная святая родилась в Египте, в 12-летнем возрасте покинула дом своих родителей и предавалась в Александрии всем видам распутства. Спустя еще 17 лет она увидела однажды большую толпу людей, спешащих отплыть на корабле в Иерусалим, и решила отправиться вместе с ними на праздник честного животворящего креста. Во время плавания и в оставшиеся до праздника дни блудница продолжала безудержно предаваться своему ремеслу, совратив не только юношей, которые в пути служили ей, но и многих других, пришедших на праздник в этот город. Наконец наступил час св. Воздвижения, и Мария /так звали грешницу/ вместе со многими другими людьми пошла в церковь. Но неведомая сила воспрепятствовала ей переступить порог храма. Несколько раз она предпринимала неудачные попытки приблизиться к святыне, но вскоре поняла, что доступ в храм ей закрыт по причине мерзости ее дел. И тогда духовные очи грешницы озарило слово спасения. Мария раскаялась и вознесла слезную молитву богородице, икона которой находилась здесь же, в притворе. Затем, ничем не препятствуемая, она вошла в церковь, поклонилась честному кресту и в тот же час, без колебаний и не оборачиваясь, ушла в заиорданскую пустыню, где и прожила, проводя время в молитвах, посте и покаянии, последние 47 лет своей жизни. Зосима был первым, кого она встретила. Старец внимательно выслушал печальную и поучительную ее повесть и встретился со святой, по ее просьбе, снова, ровно через год. Он принес ей на берег Иордана святые дары и, причастив ее, договорился о новой встрече. Спустя еще год, придя на прежнее место, он увидел, что святая почила. Из надписи на земле, оставленной ею в головах, он узнал имя преподобной и время ее кончины, а затем с помощью невесть откуда взявшегося льва предал тело погребению. Вернувшись в монастырь, он восславил бога и рассказал братии о вновь обретенной святой.

В статье "Заметки о житии Марии Египетской" Ф.Делмас предпри-

нял попытку сближения жития Марии с двумя другими произведениями византийской агиографии – житием Павла Фивейского, написанного еще в 4в. блаженным Иеронимом, и житием Кириака Отшельника Кирилла Скифопольского – писателя 6в. Исследователь обнаружил множество детальных совпадений между этими сочинениями.

Так например, Антоний Великий, персонаж жития Павла Фивейского, как и старец Зосима, впал в грех монашеской гордыни и решил, что уже достиг высшей степени христианского совершенства. Бог также поведал ему, что он может встретить еще более совершенного человека.

-Антоний, как и Зосима, также уходит в пустыню на поиски этого неизвестного ему божьего угодника.

-Зосима находит Марию во время великого поста около некоей ямы, представляющей собою как бы русло высохшей реки; Антоний тоже находит Павла Фивейского во время великого поста, в пещере у стремительного потока.

-Мария бежит сначала от своего преследователя, Павел же запирает при первом стуке дверь своей кельи от Антония.

-Мария называет Зосиму по имени до того, как он успел ей представиться; так же и Павел с Антонием приветствуют друг друга с самого первого момента их настоящими именами.

-Мария и Зосима стараются превзойти друг друга в смирении и скромности, чтобы получить одному от другого благословение; Павел тоже долго спорит с Антонием, чтобы определить, кому из них первому надлежит преломить хлеб.

-Первые вопросы Марии к Зосиме идентичны тем, которые Павел адресовал Антонию.

-Зосима до самой смерти Марии хранит молчание о том, что он видел и слышал; так же и Антоний не хочет ничего рассказывать своим ученикам до того момента, когда он сам узнает о смерти Павла.

-Мария умирает в отсутствие Зосимы; Павел – в отсутствие Антония.

-Мария погребена в гиматии Зосимы; Павел - в плаще, который Антоний получил от св. Афанасия.

-На помощь Зосиме, не знавшем, как похоронить святую, является лев; на помощь Антонию приходят два других льва и тоже выводят его из затруднения.

-По возвращении в монастырь Зосима обо всем рассказывает братии; Антоний тоже рассказывает своим ученикам о том, что он только что совершил.

Не меньшее количество совпадений житие Марии Египетской обнаруживает и со вставной новеллой из жития Кириака Отшельника.

-Имя обретенной святой в обоих случаях - Мария.

-Мария Египетская обратилась в церкви св. Воскресения; другая Мария была чтицею псалмов в этой же церкви, но ушла из нее в пустыню, чтобы избежать греха - не поддаться мужским притязаниям.

-Мария Египетская подвизается в заиорданской пустыне; Мария из жития св.Кириака - в иудейской, что между Иерусалимом и Мертвым морем.

-Мария Египетская уходит в пустыню с тремя хлебами,которые служат ей пищей в течение первых 17 л. т пустынножительства; другая Мария покидает Иерусалим с кувшином воды и корзиной фруктов, которые кормят ее 18 лет.

-Обе Марии: одна - до встречи с Зосимой, другая - до обнаружения ее Иоанном и Парамоном никого не встречают в пустыне.

-Увидев Зосиму, Мария Египетская убегает еще дальше в пустыню; при виде Иоанна и Парамона другая Мария прячется в пещере.

-Зосима, так же как и Иоанн с Парамоном, сначала подозревали в открывшихся им святых женах искусителей-бесов.

-Обе Марии не хотят умирать в присутствии монахов и приглашают навестить их позже.

-Имя Иоанн носят как игумен монастыря Зосимы, так и ученик Кириака

Отшельника.

-Идентичны затруднения Зосимы и двух других монахов, связанные с необходимостью похоронить умерших святых жен; но Иоанн идет в Суккийский монастырь, чтобы взять там инструменты и помощников; Зосима же, как известно, хоронит святую с помощью льва.[10]

"Некоторые из этих аналогий,-заключает исследователь,-есть, может быть, простые совпадения, которые непроизвольно выходят из-под пера в тех случаях, когда затрагивается один и тот же сюжет,-и было бы, разумеется,неправомочным настаивать на их большой значимости. Тем не менее их ансамбль составляет тот пучок доказательств, который становится непреодолимым для уничтожения".[11]

Вывод ученого кажется нам весьма убедительным. Следует подчеркнуть, что аргументация Ф.Делмаса строится не только на сходстве мотивов и имен, но и на совпадении отдельных, малозначительных на первый взгляд деталей, создающих иллюзию единичности происшедшего. Столь многочисленные совпадения трех рассказов не могут быть случайными.

В следующей своей статье, опубликованной в том же 1901г. в журнале "Эхо востока", Ф.Делмас дорабатывает свою концепцию происхождения жития. Исследователь на этот раз обращает внимание на еще один вероятный источник жития Марии - новеллу об обнаружении безымянной пустынножительницы из 253 главы "Луга Духовного"Иоанна Мосха. В ней рассказывается о некоей иерусалимской монахине, которая бежала в пустыню, чтобы не поддаться козням дьявола, внушившего одному молодому человеку сатанинскую страсть к ней. Прошло довольно много времени, и вот однажды, по божьему промышлению, ее увидел в пустыне св. Иордана старец-отшельник. Монахиня, желая скрыть свой подвиг, сказала ему, что сбилась с пути. Но старец не поверил ей. Тогда святой подвижнице пришлось признаться в том, что она предпочла скорее умереть в пустыне, чем служить для кого-нибудь соблазном. Старец уз-

нал, что живет она здесь уже 17 лет, питается неубывающими мочеными бобами из корзины, и за эти 17 лет - до нынешнего дня - ее не видел ни один человек; она же видела всех. Выслушав это, отшельник прославил бога.[12]

Сюжет этого рассказа столь близок по содержанию к новелле о Марии-отшельнице, что Ф.Делмас справедливо считал два этих текста разными редакциями одной и той же легенды о некоей пустынножительнице, - легенды, циркулировавшей во второй половине 6в. у отцов-пустынников Палестины. Кирилл мог получить ее, что называется, из первых рук; Мосх - в несколько измененной последующей редакции.

Ф.Делмас считал, что автор жития Марии Египетской вполне мог поставить на место безымянного старца своего героя - авву Зосиму, а безымянной отшельнице дать имя Мария и добавить к рассказу несколько сцен, раскрывающих ее прежнюю жизнь, т.е. сделать ее египтянкой.

Ученый обратил внимание и на совпадения в именах: аббат монастыря старца Зосимы и тот, от кого авва Иоанн Моавитский, рассказчик 253 главы "Луга" услышал эту историю, носили имя Иоанн. Основание для сближения этой пары персонажей Ф.Делмас видел в том, что они были первыми или одними из первых, кто узнал об обретении отшельниц; одной - из жития Марии Египетской, другой - из новеллы Мосха.

Другая пара персонажей, носящих то же имя, - Иоанн Моавитский и авва Иоанн Кирилла, - передали рассказ об этих событиях непосредственно авторам "Духовного Луга" и жития Кириака Отшельника.

В целом, история создания жития Марии представлялась исследователю следующим образом: исходной точкой аккумуляции фольклорных мотивов стала могила Марии-отшельницы, виденная Кириллом Скифопольским. Пройдя этап устного бытования, легенда была зафиксирована Кириллом и, спустя несколько десятилетий, Мосхом. Эти письменные рассказы стали ядром жития Марии Египетской, для построения сюжета которого автор использовал повествовательную канву жития Павла Фивей-

ского.[13]

Новейший исследователь истории жития Марии К.Кюнце выразил сомнение в возможности столь прямолинейного изображения происхождения легенды, но принципиальных возражений против версии Ф.Делмаса не выдвинул, отметив при этом, что "родословное древо", выстроенное французским ученым, принимается сегодня большинством исследователей.[14] К.Кюнце считал также, что строить свои аргументы на тождестве столь часто встречающегося имени, как Иоанн, довольно рискованно.[15]

Концепция Ф.Делмаса удовлетворяла бы требованиям самой строгой критики, если бы исследователь счел необходимым исключить возможность обратного влияния как на вставную новеллу из жития старца Кириака так и на рассказ "Луга Духовного" со стороны легенды о Марии Египетской. Ученый считал, что автором жития был Софроний, и, следовательно, если исходить из обстоятельств биографии патриарха, легенда не могла быть создана до 620г. - года возвращения Софрония из Рима. "Луг Духовный" был написан ранее этого времени, поскольку автор его - сегодня это твердо установлено[16] - умер в 619г. Текст памятника, по свидетельству его русского дореволюционного исследователя И.М.Смирнова, не содержит в себе каких-либо литературных переработок, в нем не отразилась ни предшествующая, ни современная его автору византийская агиография.[17] "Луг" почти целиком состоит из записей, сделанных буквально с голоса многочисленных информаторов Мосха. О зависимости материала Синайского патерика от фольклорных источников весьма красноречиво свидетельствуют и его стилевые особенности.

Житие Кириака Отшельника было создано значительно раньше "Луга". Это можно утверждать с полной определенностью, даже несмотря на то, что время создания жития, как и дата смерти его автора - Кирилла Скифопольского - неизвестны.[18] Могилу отшельницы Марии Кирилл мог видеть в конце 40 - первой половине 50гг. Fв.: к такому результату

приводят хронологические выкладки, содержащиеся в тексте жития Кириака.[19] Подлинность самого события, воссозданного Кириллом, не должна вызывать сомнения, поскольку этот агиограф всегда отличался повышенным вниманием к фактографической точности собственных описаний.[20]

Тесная связь двух названных новелл с фольклорными источниками делает чрезвычайно ничтожной вероятность отражения в них жития Марии, даже если оно предшествовало им по времени своего появления.

Можно не связывать возникновение жития египетской грешницы с временем патриаршества Софрония, но сам "выход" французского исследователя на текст "Луга" весьма знаменателен, поскольку в работе над его созданием принимал участие предполагаемый автор легенды о Марии Египетской.

Друг и ученик Мосха, не раз упоминаемый в тексте патерика как "софист" Софроний, прошел вместе с автором "Луга" через сорокалетний период совместных странствий. В поисках материала для своего сборника они посетили практически все крупнейшие и малоизвестные монастыри Палестины, побывали на севере - в Антиохии и Киликии, длительное время жили в Египте. Мосх умер, как уже отмечалось, в 619г. в Риме, завещав своему ученику труд, над которым он работал всю свою жизнь, и Софроний был, вероятно, первым распространителем этого сборника. Кроме того, он принимал участие в беседах с благочестивыми отцами монастырей и пустыней, помогал своему учителю при внесении событий в книгу; возможно, занимался ее редактированием и не без влияния со стороны своего старшего товарища написал в Александрии свое первое самостоятельное произведение.[21]

В том, что "софист" Софроний "Луга Духовного" и патриарх Софроний - одно и то же лицо, после работ Г.Узенера и С.Вайле[22] сомневаться не приходится; и если допустить, что патриарх мог быть все-таки создателем жития Марии Египетской, то в сферу нашего внимания

неизбежно должен попасть материал Синайского патерика.

Текст "Луга", прочитанный под определенным углом зрения - на предмет обнаружения тех новелл, чьи образы и мотивы перекликаются с образами и мотивами интересующего нас памятника - может дать немало интересных совпадений.

Так например, в "Луге" есть несколько новелл, объединенных мотивом обнаружения неизвестного святого;[23] целый ряд других сюжетов раскрывает тему греха и последующего за ним раскаяния.[24] Встречаются, хотя и значительно реже, новеллы с мотивом запрета на передвижение.[25] В "Луге", наконец, "рассыпано" множество таких деталей, которые читатель встречает и в житии Марии: многие отшельники, например, подвизаются нагими,[26] некоторые из них обладают способностью хождения по воде;[27] другие, почив, оставляют после себя записки на черепке или хартию с указанием имени и даты смерти.[28] Иные годами сохраняют в нетленном виде свои останки.[29]

Отмеченные параллели часто встречаются и за пределами интересующих нас памятников, но в тексте "Луга" имеется также ряд новелл, чьи сюжеты настолько близки к житию Марии Египетской, что будет, по всей видимости, неправомерным настаивать на случайности этих совпадений.

Материалом для такого сближения может стать "слово" 98 "Луга". Ввиду его большой для нас значимости приведем текст этой новеллы без сокращений: "И се съказа нъ тъ же Паладии, глаголя, яко слышахъ поведающю некому кораблю стареишине таково: "Яко единою пловущу мне. Имехъ въсядьникы мужа и жены. И пришедъше на пучину. И вьсемъ добре пловущемъ: овемъ въ костянтинъ градъ, овемъ въ Алксаньдрию, другымъ же другоямо. Ветру же не напокось сущу имъ плути, и пребыхомъ дьнии пять, не поступяще от места иде же бехомъ. Бехомъ же въ мнозе сътужении и недомышлении, чьто се убо есть. Азъ же яко въ съне навъклиръ, имы печаль о корабли и иже суть въ немь вьси. Начяхъ ся молити бъгу

о томь, и единою приде ми глас невидимо, глаголя: "Съврьзии Марию долу, да и строино ти ся попловеть" Азъ же помышляхъ, рекы: "Чьто се си убо будеть? Кто есть Мария?" Яко же себе недомышляхъ о семь, пакы приде ми глас рекы: "Глаголахъ ти, съврьзи Марию долу, и гонезнете" Тогда азъ умыслихъ сице и възъвахъ напрасно вельми, рекы: "Мария!" Она же възлежаше на постели своеи да и озъва ся, рекущи: "Чьто велиши, господии?" Тогда рехъ еи: "Сътвори любъвь, доиди сьде" Она же, въставши, приде. И яко приде, поимъ ю и отведохъ одину и рехъ еи: "Видиши ли, сестро Марие, какы грехы имамь азъ. И мене ради вьси имате погыбнути" Она же, вельми въздъхнувъши, рече: "По истине господии науклире. Азъ есмь грешница" Пакы же азъ къ неи и рехъ: "Жено, кыя грехы имаши?" Она же рече: "Люте мне, яко несть греха, его же несмь не сътворила. И моихъ ради грехъ вьси имате погыбнути" Таче по томь рече, съповеда ми жена сице рекущи: "По истине господии науклире азъ оканьна и зълогрешьна мужа имехъ и дъва детища - първыи девяти лет, а други пяти ю. Таче по томь умьре мужь мои. Живяше же въскраи мене воинъ. Да хотехъ да бы мя понялъ жене и посълахъ къ нему некого. Воинъ же рече: "Не поиму жены, имуща детии от иного мужа" Тогда азъ яко то слышахъ, яко не хощеть мен пояти детии деля, къ тому же и любящи и, заклахъ детища своя оба, оканьная, и весть ему посълахъ рекущи: "Не имамь уже детища ни единого" Яко то слыша воинъ тъ о детищю тою, еже есмь сътворила, рече: "Живъ господь живыи на небеси! Яко не поиму ея" Да темь убоявъши ся еда се уведять и уморять мя, да темь бежахъ" Се слышавъ азъ от жены тоя и тако не рачихъ ея въврещи въ пучину морьскую, нъ сице умыслихъ рече и рехъ еи: "Се азъ пребываю въ корабли, да веси убо, жено, аще не поидеть корабль, то мои греси дрьжять корабль" Таче възъвахъ корабльникы утрьнии корабль яко же снидохъ въ кораблиць. То не бы ничьсо же не поступи, ни великыи корабль не поступи. Тогда вълезъ въ великыи корабль, глаголахъ жене: "Съниди ты въ кораблиць" Она же съниде. И егда же тъчию съниде

та, абие кораблиць не до пятишьды обрьтевъ ся, стрьмо дьну иде и погрязе. Великыи же корабль поплу строино, и трьми дьньми по немь преидохомъ пловуще, еже бихомъ прешли и е дьнии".[30]

Уже само совпадение стиуации: грешница по имени Мария в море на корабле, - говорит само за себя достаточно красноречиво. Если же принять во внимание упоминающуюся в тексте Александрию, композиционные особенности новеллы /грешница сама рассказывает о содеянном/, потусторонний голос, мотив запрета на передвижение и чудо почти мгновенного преодоления большого расстояния после "снятия" запрета, то столь многочисленные моменты сходства будет очень трудно объяснить случайностью. Правда, в житии Марии Египетской ситуация запрета на передвижение, равно как и вмешательство в ход событий запредельной субстанции /потусторонний голос/ связана со следующей после плавания по морю сценой - эпизодом раскаяния, а возможность мгновенного преодоления больших расстояний Мария Египетская обнаруживает только в конце жития, но это не должно зачеркивать сами моменты сходства.

Тема греха и воздаяния за грех здесь тоже развиваются в противоположных направлениях: Мария Мосха совершила столь страшное преступление, что даже милосердный бог не смог простить ее; Мария египтянка нашла в себе силы раскаяться и даже достичь идеала святости, но автор жития вслед за своей героиней не исключает вероятности другого развития событий. Мария говорит: "И нынe имими веру, отче, дивлюся, како стерпе море любодеянье мое, како ли не раздвиже земля уст своихъ и живы не сведе мене въ адъ..."[31]

Обе грешницы обнаруживают близкое сходство в оценке собственного поведения. Мария из патерика, раскаявшись в содеянном, говорит: "Люте мне, яко несть греха, его же несьмь не сътворила".[32] Мария из жития, рассказывая старцу Зосиме о своем плавании на корабле, как бы вторит ей: "Несть бестудныи образъ любодеянья изрицаемыи иже не-

изрицаемыи, ему же не быхъ оканьнымъ телом учитель".[33]

Было бы неправомерным настаивать на том, что эти реплики обнаруживают текстуальное совпадение, но при всей разнице в выражении каждая из грешниц высказывает примерно одну и ту же мысль.

В трех других новеллах "Луга Духовного" читатель встречается с ситуацией, очень близко совпадающей со сценой раскаяния Марии Египетской.

Пресвитер Анастасий, ризничий церкви св. Воскресения в Иерусалиме, рассказал Мосху и Софронию следующую историю: некая Космиана, жена патриция Германа, у порога храма встретила явившуюся ей видимым образом пресвятую богородицу. Владычица запретила ей войти в храм, потому что Космиана принадлежала к секте Севера акефала. Поняв, что уклонение в ересь мешает ей переступить порог церкви, патрицианка приняла св. причастие и только тогда удостоилась поклониться святому животворящему гробу господню./"Слово" н҃ѳ /.

Тот же Анастасий рассказал путешественникам и о другом, очень похожем происшествии с военачальником Гевемером, который на пороге храма встретил бросившегося на него барана. Свита Гевемера не могла понять, почему их хозяин остановился: никто ничего особенного не видел. Гевемер не раз предпринимал попытки войти, и только хранитель св. креста помог понять ему причину случившегося: многочисленные грехи и принадлежность к секте Севера затруднили ему доступ к святыне. Посредством причащения военачальник вернулся в лоно церкви и только тогда смог войти и поклониться св. гробу. /"Слово" з҃/.

От жившего в Александрии аввы Феодула автор "Духовного Луга" и его ученик сподобились услышать историю о том, как некий авва Христофор, родом из Рима, отправился в Иерусалим для поклонения св.кресту. Когда он вышел из храма, то увидел на пороге его преддверия одного брата, который не входил и не выходил из него. Два ворона летали около лица его, били крыльями по глазам его и препятствовали

2 - 112

войти в храм. Догадавшись, что это демоны, авва Христофор взял монаха за руку, ввел его в храм, и вороны тотчас от него отлетели. Заставив его поклониться св. кресту и св. воскресению Христа, авва отпустил его с миром./"Слово" рлв /.

Повествовательная схема этих новелл строится на одном и том же мотиве запрета на передвижение. Препятствием для доступа к святыне является, как правило, грех, но тип персонажа может быть изменен: им может стать и праведник, подвергшийся временному искушению. Соответственно этому меняется на противоположную и та сила, которая возбраняет ему доступ в храм. Она не всегда материализована: если Космиане препятствует сама богородица, Гевемеру - баран, а безымянному монаху-вороны, то Мария Египетская вообще не видит перед собою никакого внешнего препятствия.

Эта группа новелл может быть сближена с житием и по месту действия - церкви св. Воскресения в Иерусалиме - главному христианскому храму.

В "Луге Духовном" можно встретить не только грешницу Марию, но и того, кто ее обнаружил. Совпадения в именах следовало бы приписать воле случая, если бы Зосима не встретился нам в той же ситуации обнаружения отшельника, что и в житии Марии. Авва Зосима киликиянин, персонаж 162 главы "Луга", жил на горе Синай и был великим подвижником. В молодости он ушел оттуда, чтобы поселиться в Аммониаке. Там он обнаружил старца, одетого во власяницу. "И яко же виде мя старьць...,- рассказывает далее Зосима, - глагола ми: "Чадо, семо приде, Зосиме? Иди отсуде ты. Не можеши седети сьде"...и умолчавъ, оставивъ мя, отиде от мене яко камени врьжения. И сътворивъ яко дъва часа моливъся. Приде къ мне и облобыза мя по челу и глаголя ми: "Чядо, добре еси пришелъ. Богъ же тя приведе семо, да тело мое погребеши" Глаголахъ ему: "Колико лет имаши, авва?" Глагола ми: "м и пять летъ коньчаю" И яви ми ся лице его яко огнь. И рече ми:

"Миръ тебе, чядо, и моли за мя". И тако рекъ, положи себе и почи. Азъ же, копавъ, погребохъ его. И по дъвою дьнию отидохъ, славя бога".

Отметим, что старец, как и Мария Египетская, знает имя встретившегося с ним праведника; он, как и Мария, прерывает начавшийся разговор молитвой, отойдя от Зосимы в сторону; утверждает, что провел в уединении 45 лет /Мария-47/; Зосима, юный еще тогда, хоронит отшельника, как и другой Зосима - Марию, и уходит, прославляя бога.

Следует, конечно, признать, что все эти детали - общее место агиографического жанра, но обилие совпадений в соединении с одним и тем же именем говорит само за себя. Поэтому совершенно не исключено, что автор жития Марии Египетской приписал этому Зосиме честь открытия новой святой, или, лучше сказать, "наградил" своего героя именем киликийского старца, поскольку с этим персонажем "Луга" Мосх не связывал тему монашеского самообольщения.

Одна из последних глав патерика рассказывает о некоей девственнице, которая, оставшись одна, без богатых родителей, разорилась, стала бедствовать, и начала вести жизнь нецеломудренную. Потом заболела, а по выздоровлении раскаялась. Крещение приняла с помощью двух ангелов. /"Слово" ·спн· /.

События этой новеллы уводят читателя в другую сторону, но присутствующий здесь мотив раскаяния; ситуация, в которой молодая девушка осталась одна, без родительской опеки, ее бескорыстие /в нищету ее ввергло раздаривание денег нуждающимся/; наконец, место действия - Египет, Александрия - это то, что сближает рассказ Мосха с одним из фрагментов жития Марии Египетской. Автор жития мог оттолкнуться от его образов и сюжетных коллизий, чтобы пересоздать, в соответствии со своим замыслом, историю грехопадения героини. Из жития читатель узнает, что Мария сама, при живых еще родителях, уходит из отчего дома и бескорыстно - это подчеркивается автором - предается своему греховному ремеслу, зарабатывая себе на жизнь ткачеством.

Таким образом, анализ отдельных новелл Синайского патерика обнаруживает большое сходство их сюжетов и образов с мотивами и образами легенды о египетской грешнице. Установления факта литературного заимствования можно было бы считать бесспорным, если бы сам материал дал нам возможность исключить вероятность того, что в сближаемых текстах могли отразиться разные редакции одних и тех же устных преданий.

Доказать маловероятность такого развития событий будет непросто, но если принять в соображение тот факт, что в житии, пусть и в измененном виде, содержится материал не одной, не двух, но многих патериковых новелл Мосха, и если учесть, что работа по собиранию устных источников должна была быть длительной и достаточно энергичной, так как записанные в "Луге" легенды были собраны не только в Палестине, но и в Киликии и в Египте, т.е. бытовали там как местные предания,- то становится ясным, что такая возможность не могла быть реализована. Мы не располагаем данными о других собирателях монашеского фольклора того времени, и одновременно с этим находим в тексте "Луга" большинство источников, положенных в основу сюжетной канвы жития.

Для подкрепления этой точки зрения можно еще раз вернуться к тексту Синайского патерика с тем, чтобы попытаться найти в нем материал, имеющий непосредственное отношение к истории создания жития Марии Египетской.

Мосх и Софроний, обошедшие в 583-604гг. палестинские монастыри,[34] не могли, конечно, не посетить и тот, где некогда, если полагаться на свидетельство жития, подвизался старец Зосима, и где впоследствии зародилось предание о преподобной Марии, прошедшее первоначально, как утверждает агиограф, через длительный период устного бытования.[35] И действительно, три новеллы "Луга" построены на материале, собранном двумя путешественниками в лавре св. Иоанна Предтечи. Это легенда о возникновении этого монастыря /"слово" ·а̄/, это рассказ о монахе той

же обители, кормившего львов на коленях своих /"слово" 5/, это, наконец, 244 "слово" "Луга", в котором рассказывается о том, как двое старцев этого монастыря[36] отправились для поклонения на Синай, на обратном пути заблудились, набрели на пещеру и обнаружили в ней не остывшее еще тело неизвестной отшельницы. Этот, последний рассказ был услышан путешественниками непосредственно от участников событий.[37]

Если учесть, что ко времени посещения Мосхом и Софронием прииорданской лавры сам монастырь существовал уже много десятков лет, так как был основан при императоре Анастасии 1 на рубеже 5 и 6вв.,[38] то необходимо объяснить, почему два путешественника, прибывшие сюда специально с целью сбора преданий о монашеских подвигах, ничего не услышали ни о Зосиме, ни об обнаруженной им в пустыне подвижнице. И как связать это обстоятельство с тем, что монахи предтеченского монастыря рассказали им очень похожую на легенду о Марии Египетской историю?

Предположение о том, что легенда о Марии была к этому времени уже общеизвестна, и Мосх просто не счел нужным ее пересказывать и даже упоминать о ней, следует подвергнуть большому сомнению, особенно если иметь в виду, что автор "Луга" постоянно называет имена святых прежних времен:Антония Великого, Пахомия, преподобного Герасима, Косьму и Дамиана, Савву Освященного, Феодосия Киновиарха, Кириака Отшельника и др.

Не мог он не сказать и о Марии Египетской, тем более что в стенах предтечева монастыря ему довелось услышать сходную историю об обретении неизвестной пустынножительницы. Поэтому либо появление Зосимы в этом монастыре нужно отнести к более позднему времени, либо автор жития, по всей видимости, нарочно выбрал его местом действия своей повести, так как по "Лугу" он был известен тем, что в пустыне близ него жила безымянная святая. Последнее предположение

кажется нам более близким к истине, особенно если рассматривать его в контексте тех вероятных литературных источников, которые легли в основание жития.

Легенда о Марии не могла появиться ранее этого рассказа Мосха. Так как он был записан между 583 и 604гг., когда, по вычислениям Г.Узенера,[39] два собирателя монашеского фольклора жили в Палестине, то житие Марии не могло быть составлено и до 619г. - года завершения работы над "Лугом": если верить тексту жития, Зосима прожил в прииорданском монастыре около 50 лет, а сама легенда о Марии была записана спустя несколько десятилетий после его кончины, т.е. могла быть создана не ранее второй половины 7в.

Поскольку "Луг" предшествовал по времени своего появления житию Марии, то ряд обнаруженных нами совпадений тем более не может быть объяснен случайностью. Следует признать, что автор жития - кто бы он ни был - ориентировался в своем творчестве не на реалии действительной жизни, а на литературные источники. И если житие Павла Фивейского предоставило ему общую сюжетную схему, то новеллы "Луга" вкупе с рассказом о Марии-грешнице из жития Кириака Отшельника помогли ему выстроить конкретные сцены жития. Нет необходимости настаивать на том, что агиограф прибег к использованию и переработке всех отмеченных выше деталей, образов и мотивов из указанных глав Синайского патерика,- отдельные совпадения можно приписать воле случая; агиограф мог иметь в своем распоряжении и другие, неизвестные нам источники, но само обилие этих совпадений составляет, если воспользоваться словами Ф.Делмаса, "тот пучок доказательств, который непреодолим для уничтожения". Несомненно только одно: житие Марии Египетской "выросло" из отдельных глав Синайского патерика.

Нас не должно смущать, что этот вывод как будто противоречит авторским уверениям в том, что история жизни Марии - не вымысел, но чистейшая правда, услышанная им от старцев предтечева монастыря. По-

добные признания необходимо рассматривать как одну из трафаретных формул агиографических сочинений. Современный исследователь византийской агиографии С.В.Полякова объясняет такие устойчивые формулы неизменно присутствующим в житиях образом рассказчика-повествователя: "Принадлежностью житийной легенды ... была фигура рассказчика-очевидца или лица, от ближайших свидетелей событий получившего передаваемые им сведения. Наличие в повествовании фигуры автора не ограничивалось тем,что служило порукой истинности рассказываемого; он в большей или меньшей мере выступал участником происходящего и обычно объективировал себя, сообщая ряд предусмотренных трафаретом автобиографических сведений. Сюда относятся, кроме имен родителей, родины, места в церковной иерархии, а иногда и других "анкетных данных", заявления о своей ничтожности, неучености или несоответствии задаче, за которую агиограф принужден взяться по просьбе какого-нибудь уважаемого лица, либо потому, что умолчание о великих подвигах святого - больший грех, чем неискусная попытка о них поведать, сообщения о связях с прославляемым подвижником, а если их не было, с тем лицом, которое служило источником информации".[40]

Добавим к этому, что и сама усложненная композиция жития Марии отнюдь не доказывает того, что оно было не написано, а записано. Устные предания, построенные, как правило, на одном мотиве и одном эпизоде, не смогли бы "нести" на себе сюжет, состоящий из нескольких ведущих мотивов, соединение которых строго продумано и сбалансировано. Такая сюжетная конструкция могла родиться только в мастерской агиографа.

Поэтому приходится признать, что повесть о египетской грешнице представляет собою род литературного вымысла, и единственно конкретным, что связывает ее с реалиями действительной жизни, является могила некоей пустынножительницы Марии, виденная в середине 6в. в пустыне Сусаким Кириллом Скифопольским.

Примечания.

1 См.: Usener H. Der heilige Tychon. Leipzig, Berlin, 1907. S.78.

2 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.1.Л.,1987.С.162.

3 Студийский устав предписывает чтение жития Марии Египетской в пятую неделю великого поста.//Устав Студийский церковный и монастырский. 12в. ГИМ, собр. синодальной библиотеки № 330.Л.17об.

4 Издатели макарьевских миней в комментарии к публикации жития Марии Египетской отмечали, что напечатанный ими текст представляет собой сокращенную редакцию памятника, составленного Софронием и изданного на греческом языке болландистами. Публикуемый текст и текст жития пергаменного сборника Чудова монастыря - один из двух древнейших у восточных славян - имеют один и тот же греческий оригинал, но разных переводчиков.//Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием. Апрель. Дни 1-8. М.,1897.Стлб.6-8.

5 Словарь книжников и книжности Древней Руси...С.162.

6 Апокрифи и легенди з украинских рукописив зибрав, упорядкував и пояснив Иван Франко. Львов,1910,т.5,ч.1.С.266-281.

7 Великие Минеи Четии...Апрель. Дни 1-8.Стлб.3-33.

8 Baker A.T. Vie de sainte Marie L'Egyptienne.//Revue des Langues romanes. 59, 1917. P.145-282; Bernadine A. Bujila. Rutebeuf: La vie de sainte Marie L'Egyptienne. Ann Arbor, 1949; Künze K. Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet. Berlin, 1969.

9 Delmas F. Remarques sur la vie de sainte Marie L'Egyptienne.//Echos d'Orient, 1901. №5. Paris-Konstantinopel. P.35-42; Encore sainte Marie L'Egyptienne.//Echos d'Orient. Paris, 1901. №5. (Octobre 1901-Septembre 1902) P.15-17.

10 Delmas F. Remarques sur la vie... P. 38-42.

11 Там же, с.42.

12 Древнерусский перевод текста новеллы см.:Синайский патерик. М., 1967.С.284-286.

30 Там же, "слово" ·ҁ҃н·.

31 Житие Марии Египетской.//ГГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры № 34. Л.168-168об.

32 Синайский патерик...С.135.

33 Житие Марии Египетской...Л.168.

34 *Usener H. Der heilige Tychon... S.96-97.*

35 Житие Марии Египетской...Л.182об.

36 Монастыря "Сампсон". Так в тексте. Топоним "Сампсон" в "Луге" нигде более не встречается. Монастырь "Сампсон", находящийся, как указывается в этом рассказе, на расстоянии 20 тысяч шагов от Иерусалима, историкам неизвестен /См.: Сладкопевцев П. Древние палестинские обители.../.Поэтому дореволюционный издатель и переводчик "Луга" протоиерей М.И.Хитров считал, что в данном случае следует читать "Сапсас".//Луг Духовный. Издание монастыря Оптина пустынь,1991.С.201. Так, по названию местности, определяет этот монастырь глава 1 "Луга", в которой изложена легенда о его основании. Содержание легенды дает нам право идентифицировать его с лаврой И.Предтечи: монастырь Сапсас был основан первоначально в находящейся неподалеку от Иордана пещере, где некогда навещал И.Крестителя Иисус Христос.

37 "И възвратишася в манастырь, съказаста ны..."//Синайский патерик.. "Слово" ·сл҃д·.

38 Предтеченский монастырь был основан при иерусалимском патриархе Илии, скончавшимся в один год с императором Анастасием 1.//См.: Синайский патерик..."Слова" ·а҃·, ·м҃г·.

39 *Usener H. Der heilige Tychon. S.97*

40 Полякова С.В. Византийские легенды как литературное явление.//Византийские легенды. Л.,1972.С.269-270.

13 Delmas F. Encore sainte Maria L'Egyptienne... P.17

14 Künze K. Studien zur Legende... S.17–18.

15 Там же, с.17.

16 Смирнов И.М. Синайский патерик в древнеславянском переводе. Сергиев Посад, 1917. С.53–54.

17 Там же, с.64–65;74–78.

18 См. об этом: Сладкопевцев П. Древние палестинские обители и прославившие их св. подвижники. Спб., 1895, вып.3. С.85.

19 Автор жития указывает, что святой родился 9 января 449г.; ко времени же его первого посещения в пустыне Сусаким Кириллом старцу было 98 лет; святой безмолствовал в ней 8 лет; – следовательно, могилу отшельницы Кирилл мог видеть в конце 40-х – начале 50-х гг. бв.//См.: Житие Кириака Отшельника. По рукописи Казанской духовной академии № 924. Сообщил И.Помяловский. Спб., б.г. С.14–15.

20 Mertel H. Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden. München, 1909. S.65.

21 См. об этом подробнее: Usener H. Der heilige Tychon... S.84–107.

22 Там же, с.85; S. Vailé A.A. Soprone le Sophiste et Sophrone le Patriarche.// Revue de l'Orient chretien, vii (1902), p.360–365; viii (1903), p.36–69; 356–387.

23 Синайский патерик... "Слова" ·сӣд· ,р̄е·, ·р̄а· ,р̄не·.

24 Там же, "слова" ·л̄г·, ·л̄з· ,р̄п̄з· , ·з̄з· , ·т̄·.

25 Там же, "слова" ·р̄оз·, ·ǯз· .

26 Там же, "слова" ·г̄за·, ·р̄г̄і·, ·р̄он·, ·сӣд·.

27 Там же, "слово" ·р̄за·.

28 Там же, "слова" ·р̄ӣг·, ·р̄е·.

29 Там же, "слово" ·г̄е·.

А.С.Дёмин

"ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ" О ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

(отрывки древнерусского текста, литературный перевод отрывков, комментарии к отрывкам, комментарии к переводу)

Знаменитая летопись начала XII в.— "Повесть временных лет" — самое содержательное произведение о древнейшей истории Руси и ее международных связях. Целесообразно собрать воедино важнейшие летописные упоминания о западноевропейских странах и людях.

Отрывки "Повести временных лет" цитируются по изданию: "Памятники литературы Древней Руси: XI — начало XII века / Древнерусский текст по "Лаврентьевской летописи" подгот. О.В.Творогов, перевел на современный русский язык Д.С.Лихачев. М., 1978.

Комментарии написаны в форме научных статей об этнографических и политических представлениях летописцев о Западе, об их мироотношении и об их источниках.

Комментарии к переводу как материалы, имеющие более узкий, справочный характер, помещены в конце работы.

Очень облегчает подыскание параллелей справочник: Творогов О.В. Лексический состав "Повести временных лет" (Словоуказатель и частотный словник). Киев, 1984.

Вступление в летописи

"По потопе трие сынове Ноеви разделиша Землю — Симъ, Хамъ, Афетъ. И яся въстокъ Симови ... Хамови же яся полуденьная страна ... Афету же яшася полунощныя страны и западныя ... В Афетове же части седять русь, чюдь, и вся языци: меря, мурома, весь, мордъва, заволочьская чюдь, пермь, печера, ямь, угра, литва, корсь, летьгола, любь. Ляхове же, и пруси, чюдь преседять к морю Варяжьскому ... Афетово бо и то колено: варязи, свеи, урмане, готе, русь, агняне, галичане, волъхва, римляне, немци, корлязи, веньдици, фрягове и прочие, ти же приседять от запада къ полуденью и съседяться съ племянемъ Хамовым" (22-24).

Перевод

После потопа три Ноевых сына — Сим, Хам, Иафет — разделили Землю. Восток достался Симу ... Хаму досталась южная сторона... Иафету достались северные страны и западные ... В Иафетовой части Земли обитают русь, чюдь и всякие иные народы: меря, мурома, мордва, заволочская чудь, пермь, печера, ямь, угра, литва, зимигола, корсь, летгола, ливы. Ляхи, пруссы, чудь распространяются вплоть до Балтийского моря ... Иафетов род вот еще кто: варяги, шведы, норманны, готы, русь, англы, галичане, волохи, римляне, немцы, корлязи, венецианцы, генуэзцы и прочие, которые распространяются от запада к югу и соседят с Хамовым праменем.

Комментарий: Запад

"Повесть временных лет" начинается с рассказа о разделе всей Земли между сыновьями библейского Ноя. Это начало летописи составил около 1113 г. киево-печерский монах Нестор (см.: Повесть временных лет. М.;Л., 1950. Ч. 2 / Статьи и комментарии Д.С.Лихачева. С. 107).

Вступительная летописная статья позволяет высказать предположение об отношении Нестора к Западу. В летописном вступлении сообщается, что Симу достался земной восток, Хаму — южная часть Земли, а Иафету — "полунощныя страны и

западныя" (22). Нестор, знавший библейскую историю (в Библии подробности раздела Земли вообще отсутствуют), заимствовал изложение этих сведений из переведенной на славянский язык "Хроники" византийского монаха Георгия Амартола, а также из недошедшего до нас болгарского компилятивного "Хронографа" (См.: Шахматов А.А. "Повесть временных лет" и ее источники // ТОДРЛ. М.;Л., 1940. Т. 4. С. 42-44, 72-73). Однако в греческом тексте "Хроники" Запад не упомянут: Симу досталось "то, что к востоку", Хаму — "то, что к югу", а Иафету — "то, что к северу" (на это указала мне Л.И.Щеголева). В славянском переводе "Хроники" тоже нет упоминания Запада (см.: Шахматов А.А. Указ.соч. С. 44). Значит, Нестор или сам вставил упоминание Запада, либо был согласен с такой вставкой, сделанной в болгарском "Хронографе". На навеянное источниками деление Земли по трем сыновьям Ноя в данном отрывке летописи наложился другой способ деления — по четырем сторонам света. Понятие Запада было привнесено Нестором из другой, не библейской, а географической системы понятий.

Отношение Нестора к разным сторонам света (и частям Земли) несколько различалось. Восток он считал первенствующей областью и с него обычно начинал перечисление частей Земли: "И яся въстокъ Симови", "от въстока и до полуденья"(22). Первым был назван Восток и в перечислении, касавшемся уже потомков Ноевых сыновей: "прияша сынове Симовы восточныя страны, а Хамовы сынове — полуденныя страны, Афетовы же — прияша западъ и полунощныя страны" (24). Называние востока первым из сторон света обычно встречается в отрывках и в цитатах, восходящих к переводным произведениям: "от въстока и до запада имя мое прославися въ языцех" (112. Под 986 г. ветхозаветная цитата. См.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. Пгр. 1916. Т. 1: Вводная часть. Текст. Примечания. С. 123); "от пустыня Етривьскыя, межю встокомь и севером" (242. Под 1096 г. Из сочинения Мефодия Патарского. См.: Шахматов А.А. "Повесть временных лет" и ее источники. С. 92, 101-103). Но и сами летописцы предпочитали называть Восток первым в своих собственных перечислениях. Ср.: "от въстока, и уга, и запада, и севера" (268. Под 1102 г.).

Представление о важности Востока выразилось и в частом указании его исходной или конечной областью людских движений и устремлений. В начале летописи передвижение именно на Восток было упомянуто многократно: "Текущи на въстокъ", "сущимъ же ко востокомъ", "идеть на востокъ, в часть Симову", "ко въстоку, до предела Симова" (22,24). И далее в летописи у Нестора: "потече Волга на въстокъ... и на въстокъ доити въ жребий Симовъ" (26). Восток как исходная область тоже часто обозначался в летописи: "пришедше от въстока" (40. Под 898 г.), "пришедъшемъ воемъ от въстока" (58. Под 941 г.), "придоша от въстока" (116. Под 986 г.) и пр.

В отличие от Востока, Запад не занимал первого места при перечислении сторон света или частей земли и не выступал как исходная или конечная область движения. Летописцы мыслили Запад лишь переходной, так сказать, транзитной областью между другими областями. Оттого Нестор закончил изложение о разделе Земли упоминанием не Запада, а последующей области или стороны света (юга): "Афету же яшася полунощныя страны и западныя... Ти же приседять от запада къ полуденью и съседяться съ племянемъ Хамовым" (22,24). При обозрении владений отдаленных потомков Ноя Нестор снова поставил Запад на переходное место: "сынове... Афетовы же прияша западъ и полунощныя страны"(24). То же повторялось в летописи и дальше (ср.: "взиде на всточъныя страны... и загна их на полунощныя страны" — 244. Под 1096 г. Единственное исключение — библейская формула "от въстока и до запада", но и она не делала упора на Запад, будучи продолжена:"на всякомь месте" — 112. Под 986 г.).

В общем, надо признать, что Нестор и прочие составители летописи без особого внимания отнеслись к Западу в целом.

"В лето 6367. Имаху дань варязи изъ заморья на чюди и на словенех, на мери и на всехъ кривичехъ. А козари имаху на полянех, и на северех, и на вятичехъ. Имаху по беле и веверице от дыма.

Въ лето 6368.

Въ лето 6369.

Въ лето 6370. Изъгнаша варяги за море и не даша имъ дани... И реша сами в себе: "Поищемъ собе князя..." И идоша за море къ варягомъ... Реша: "... Да поидете княжитъ и володети нами". И изъбрашася 3 братья с роды своими ... и придоша" (34, 36).

Перевод

В 859 году. Варяги из заморья взимали дань с чуди, славян, мери и всех кривичей. А хазары взимали с полян, северян, вятичей. Взимали по серебряной монете и белке от семьи.

В 860 году.

В 861 году.

В 862 году. Изгнали варягов за море и не дали им дани ... А сами надумали: "Поищем себе князя..." Пошли за море к варягам... Попросили: "Пойдите княжить и управлять у нас". Вызвались три брата со своими родами ... и пришли.

Комментарий: варяги.

В первых датированных статьях летописи рассказывается о варягах-скандинавах. Словосочетание "варязи из заморья" можно рассматривать как кратчайшую их этническую характеристику, данную Нестором. (У Нестора фраза, вероятно, выглядела так: "варязи, приходяще из заморья", и большинство летописей содержат ее, а в "Лаврентевской летописи" она сокращена. См.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 233).

Упоминание о варягах под 859 г. имело естественное продолжение в тут же следующей летописной статье под 862 г.: "Имаху дань варязи, приходяще из заморья... Изъгнаша варяги за море и не даша имъ дани". Цельное (в своде Никона 1073 г.?) повествование о варягах было затем разорвано маленьким отвлечением Нестора к хазарам и его вставкой "пустых" годов между 859 и 862 гг.

Первоначальный, цельный рассказ о варягах, по-видимому, велся летописцем по повествовательному шаблону, состоявшему примерно из трех частей: "Послали к варягам за море ... и пришли варяги из заморья... и ушли варяги за море". Полностью такая последовательность изложения была соблюдена, например, в статье под 1024 г., упоминавшей варяжского князя Якуна: Ярослав "посла за море по варягы. И приде Якунъ с варягы ... Якунъ иде за море" (161).

Шаблон легко варьировался и прерывался летописцами в зависимости от сюжета. Обычно использовались лишь его первые две части: "пославъ за море, приведе варягы" (144. Под 1015 г.), "хотяше бежати за море ... и приведоша варягы" (158. Под 1018 г.), "бежа за море ... приде Володимиръ съ варяги" (90. Под 977 и 980 гг. Изложение прервано перечислением "пустых" годов). Иногда летописцам достаточно было только одной части шаблона: Игорь "посла по варяги многи за море" (58. Под 941 г. Подразумевалось, что затем варяги и пришли), "Рогъволодъ пришелъ из-заморья" (90. Под 980 г. Подразумевалось, что он как-то был вызван).

Таким образом, статьи под 859-862 гг. содержали два эпизода о варягах: приходящих из заморья и затем изгнанных за море (вторая и третья части

шаблона), приглашенных из-за моря и пришедших (первая и вторая части шаблона).

В указанном шаблоне отразилось устойчивое мнение летописцев о варягах как о приморском или заморском народе. Ведь повторявшиеся высказывания о них неизменно упоминали море (замечания о местопребывании других народов и племен делались в тексте летописи, как правило, один раз, при первом их назывании). Встретившийся как-то редкий случай несоответствия привычному представлению сразу же был оговорен летописцем: "Бе же варягъ той пришел изъ грекъ" (96. Под 983 г. Тот варяг пришел из греческой земли. А не из-за Балтийского моря).

Летописцам важно было отметить способ передвижения варягов или к варягам — морское плавание. Это они поясняли выражениями "иде за море", "посла за море", "бежа за море", "пришли из заморья" и пр., где глаголы передвижения или посылки обозначали плавание и сопровождались указанием моря или реки, ладей, кораблей, берега, судового такелажа, морской глубины, утопания, но особенно — удачного результата: "поиде внизъ ... и приплу" (38. Под 882 г. Поплыл вниз и приплыл), "идуть русь на Царьградъ, скедий 10 тысящъ, иже придоша, и приплуша" (58. Под 941 г. Русские плывут на Царьград, 10 тысяч кораблей, которые дошли, приплыли).

Шаблоны изложения о быстрых передвижениях использовались в "Повести временных лет" только по отношению к народам кочевым или мигрирующим. Например, о печенегах летописцы много раз рассказывали в повторявшихся выражениях и по одинаковой схеме: 1) "придоша" — 2) "сташа" или "оступиша" — 3) "отъидоша" или "побегоша". Угры: "идоша" — "придоша" — "находиша". Половцы: "Придоша на Русскую землю" — "воююще по земли". В эту кочевую компанию попали и варяги, которых летописец прямо назвал "находниками" (36. Под 862 г.). Варяги приходят из-за моря, как "половци, иже исходять от пустыне" (242. Под 1096 г.) Сходство между варягами и кочевниками ощущалось только в находничестве извне. Однако это бросало тень на варягов в летописи.

898 г.

«Неции же начаша хулити словеньскиа книги, глаголюще, яко не достоить ни которому же языку букъвъ своихъ, разве евреи, и грекъ, и латинъ,— по Пилатову писанью, еже на кресте Господни написа. Се же слышавъ, папежь римьский похули тех, иже ропьщють на книги словеньския, река: "...Да аще хто хулить словеньскую грамоту да будеть отлученъ от церкве, донде ся исправить"»(42).

Перевод

Некоторые стали ругать славянские книги, утверждая, что никакому народу не следует иметь своей азбуки, кроме евреев, греков и латинян,— соответственно надписи Пилата, которую он написал на кресте Господнем. Услышав это, римский папа поругал тех, кто осуждает славянские книги, и произнес: "...Если кто ругает славянскую грамоту, тот да будет отлучен от церкви, пока не исправится".

Комментарий: римский папа.

Под этим годом рассказывается о миссии славянских просветителей Кирилла и Мефодия, которые составили славянскую азбуку и перевели библейские и богослужебные книги на славянский язык. Упоминание о римском папе позволяет задаться вопросом об отношении летописца к папе. Римский папа в рассказе выступает как влиятельное лицо, определяющее ход событий. Оттого к нему применена формула "се же слышавъ", с которой в летописи постоянно начинались сообщения о важных,

переломных решениях влиятельных людей. Оттого в летописи передана речь папы, содержащая глаголы в повелительном наклонении, типа "да будеть".

Однако отношение к римскому папе как к влиятельному лицу нашло отражение только в данной летописной статье. При последующем упоминании римского папы (тоже без имени, под 986 г.), он уже не представал решающим и вменяющим что-либо. Его слова недолго слушал и сразу отвергал киевский князь Владимир Святославич. Влиятельность же римского папы, обозначенная в статье под 898 г., возможно, объяснима особенностью заимствованного летописцем источника — западнославянского "Сказания о преложении книг на словенский язык" (см.: Шахматов А.А. "Повесть временных лет" и ее источники. С. 80-92).

969 г.

«В лето 6477. Рече Святославъ къ матери своей и къ болярoмъ своимъ: "Не любо ми есть в Киеве быти. Хочю жити в Переславци на Дунаи. Яко то есть середа земли моей. Яко ту вся благая сходятся. От грекъ — злато, паволоки, вина и овощеве розноличныя. Изъ Чехъ же, из Угорь — сребро и комони. Из Руси же — скора и воскъ, медъ и челяд"» (80,82).

Перевод

В 969 году. Святослав объявил своей матери и боярам: "Не нравится мне пребывать в Киеве. Буду жить в Переяславце на Дунае. Потому что там — центр моей земли. Потому что туда отовсюду стекаются все ценности. Из Византии — золото, шелка, вина и разнообразные плоды. Из Чехии, Венгрии — серебро и кони. Из Руси — меха, воск, мед и слуги".

Комментарий: Чехия, Венгрия.

После повествования о варягах-правителях Руси — Рюрике, Олеге, Игоре Рюриковиче и Ольге — в летописи следуют рассказы об успешных походах сына Игоря и Ольги Святослава, который, покорив дунайских болгар, остался княжить в Переяславце (ныне село у границы Румынии с Украиной, южнее Дуная, растекающегося на черноморские гирла). Данная летописная статья начинается с изложения программной речи Святослава, в которой он положительно отозвался о Чехии и Венгрии.

Приведенный отрывок находился в "Древнейшем киевском своде" 1037-1039 гг. (см.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 548), однако уже, вероятно, тогда краткая речь Святослава отличалась странностями и неясностями.

1. Уникальным являлось упоминание богатств Чехии и Венгрии. Об этом летопись не упоминала больше нигде и никогда, да и другие страны больше ни разу не характеризовала по их природным или иным богатствам.

2. Из речи Святослава не ясно и то, каким способом из Чехии и Венгрии в Переяславец "благая сходятся". Если под словом "сходятся" подразумевалась торговля, то такое указание тоже уникально для летописи, совершенно глухой (кроме текста договоров с греками) к торговым делам, но занятой преимущественно делами военными. Однако, скорее всего, подразумевалась дань, получаемая по крайней мере, от греков. Только что, под 967 г., летописец отметил, что Святослав "седе княжа ту въ Переяславци, емля дань на грьцех" (78), а под 969 г. перечислил предметы, которые полностью соответствовали ранее бывшим даням и дарам от греков. Но если подразумевалась дань, то непонятно, почему упомянуты Чехия и Венгрия. Тем более что об отношениях Святослава с этими странами летопись ничего не сообщала, как и об отношениях предыдущих князей.

3. Вызывает недоумение, почему Чехия и Венгрия были названы вместе, без различения того, какое богатство свойственно каждой из стран.

4. Не обычно также, что Чехия упомянута первой. В других местах летописи Чехия, никогда не упоминавшаяся в одиночку, всегда была называема после моравов или ляхов.

5. Само сочетание какое-то нескладное: "Изъ Чехъ же, из Угорь". Нескладность формы и немотивированность упоминания Чехии и Венгрии, по-видимому, ощущавшиеся переписчиками летописи, привели к перетолкованиям. Например, в одном из списков — Лаврентевском — названия этих стран превратились в обозначения неведомых предметов и пополнили список греческих богатств: "Отъ грекъ — злато, паволоки, вина, овощеве розноличныя, ищехъ же и зурогъ, сребро и комони" (Летопись по Лаврентиевскому списку. 3-е изд. / Подгот. А.Ф.Бычков. СПб., 1897. С. 66).

6. В речи Святослава есть и другие странности. Например, Русь по отношению к земле Святослава представлена внешней, сопредельной страной, из которой блага текут в Переяславль,— наподобие Византии, Чехии, Венгрии. Из Руси в Переяславец поступает даже "челяд", которая в летописи упоминается только как объект внешних связей Руси (дары, трофеи и пр.). Такое отношение к Руси как загранице абсолютно необычно для русских персонажей летописи.

7. Княжеская речь, обращенная именно к "своим" людям, тоже не типична для преданий о первых князьях. Ср.: "В Начальном своде и Повести временных лет речи приводятся весьма редко. Между тем, Святослав произносит три речи: одну в Киеве перед матерью и боярами..., другую краткую речь — в сражении под Переяславцем... и, наконец, длинную речь — перед сражением с греками... Эта речь положительно единственная для нашей древней летописи" (Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 123).

Инородность речи Святослава для "Повести временных лет" находит объяснение в предположении, высказанном А.А.Шахматовым: "Содержание этой речи едва ли могло быть придумано киевлянином: указание на торговое значение и богатство Переяславца ведет нас к другому автору, вложившему речь в уста Святославу, очевидно, при других обстоятельствах, иной обстановке. Мы убеждены в том, что речь сказана Святославом в Болгарии, или, скажем точнее — она была вложена в уста Святославу составителем болгарской хроники" (Там же. С. 128). Что это за хроника, пока остается неизвестным. Но отсюда следует, что мнение о Чехии и Венгрии не принадлежало древнерусскому летописцу.

986 г.

«В лето 6494... Потом же придоша немьци от Рима, глаголюще: "Придохомъ послании от папежа". И реша ему: "Реклъ ти тако папежь. Земля твоя яко и земля наша, а вера не яко вера наша. Вера бо наша свет есть. Кланяемся Богу, иже створилъ небо, и землю, звезды, месяць, и всяко дыханье, а бози ваши — древо суть". Володимеръ же рече: "Кака заповедь ваша?" Они же реша: "Пощенье по силе. "Аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божью",— рече учитель нашь Павел". Рече же Володимеръ немцемъ: "Идете опять, яко отци наши сего не приняли суть"» (98, 100).

Перевод

В 986 году... Потом пришли немцы из Рима и сообщили: "Мы прибыли посланы папой". И передали Владимиру: "Так изрек тебе папа. Такая же земля твоя, как и земля наша, а вера — не как вера наша. Ибо вера наша — это свет. Мы поклоняемся Богу, который сотворил небо, землю, звезды, месяц и все, что дышит. А ваши боги — просто дерево". Владимир спросил: "Какова ваша заповедь?" Они ответили: "Посильное пощенье. Как сказал наш учитель Павел, "если кто пьет или

ест, то все во славу Божию". Владимир велел немцам: "Возвращайтесь назад. Ведь этого не приняли еще наши отцы".

Комментарий: "немцы", Рим.

В повествовании о выборе веры киевским князем Владимиром Святославичем сообщается о приходе в Киев представителей разных народов с предложением принять их веру, в том числе говорится о "немцах", то есть о западноевропейцах. "Немцы" вызывали сдержанные, скорее, отрицательные чувства у летописцев.

Летописцы словом "немьци" обозначали родовое понятие, а словом "Рим" — видовое понятие. О том свидетельствует словосочетание "немьци от Рима". В "Древнейшем киевском своде" 1037-1039 гг. "немцы" были упомянуты, хотя и без уточнения "от Рима", однако немного далее было подтверждено, что эти "немцы" "приходиша от Рима" (см.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 147, 558, 638). Словосочетание "немьци от Рима" наличествовало в "Начальном киевском своде" 1093-1095 гг. (см.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. Т. I. С. 104,381), перешло в "Повесть временных лет" Нестора, во все списки, кроме Лаврентьевского (ср.: Летопись по Лаврентиевскому списку. 3-е изд. / Подгот. А.Ф.Бычков. СПб., 1897. С. 83).

Нестор в своем введении к летописи, в перечне европейских народов еще раз передал эту связь, указав как близкие народы: "...римляне, немци..." (24). Не удивительно, что представление о "немцах" и о средневековом (не античном!) "Риме" у летописцев были сходными.

Как географические понятия "Рим" и "немцы" представлялись летописцу поворотным пунктом поездок, куда занятые делами люди активно прибывают, но откуда быстро убывают. Оттого в описании пути из варягов в греки был очерчен замкнутый северо-западный круговой маршрут (Днепр — Балтийское море — Рим — Царьград — Черное море — Днепр), и именно Рим выступил местом резкого поворота и быстрого возвращения домой: "внидеть ... в море Варяжьское. И по тому морю ити до Рима, а от Рима прити по тому же морю ко Царюгороду"(26). Так же по скользящему маршруту к Риму сворачивал и от Рима возвращался апостол Андрей: "учащю въ Синопии и пришедшю ему в Корсунь... и въсхоте поити в Римъ... И иде въ варяги, и приде в Римъ... бывъ в Риме, приде в Синопию"(26). Страну "немцев" Владимир мыслил областью быстрого поворота для посылаемого им посольства: "Идете паки в немци, съглядайте такоже, и оттуде идете в греки"(122. Под 987 г.).

В дошедшем до нас тексте летописи не ясна мотивировка отказа Владимира от веры "немцев": "яко отци наши сего не приняли суть" (100). Чего не приняли предки Владимира? Слово "сего" двусмысленно. Оно могло подразумевать, что предки Владимира не приняли христианского Бога. Однако при выборе вер Владимир не высказывался о чужих богах. По дошедшему тексту, его интересовало, "кто како служить Богу" (122), сами службы и обычаи. Слово "сего", по-видимому, указывало на "пощенье по силе", упомянутое "немцами".

Но почему Владимир сослался на неприятие посильного поста именно своими отцами-предками, в то время как в действительности язычники вообще не соблюдали постов? Даже о постничестве княгини Ольги, крестившейся до Владимира, летопись ничего не упоминала. Зато об ориентации Владимира на предков летопись сообщала снова, даже после крещения Руси: "И живяше Володимеръ по устроенью отьню и дедню" (142. Под 996 г.). Ссылка Владимира на отцов не была случайной.

Думается, что первоначально, в "Древнейшем киевском своде", в данном эпизоде выражение "пощенье по силе" означало не пост, а близкое по написанию и звучанию, но иное по смыслу выражение: "потщенье", или "потщанье", старание, устремление, усердие по силе в делах веры. Действительно, Владимир в "Древнейшем киевском своде" занимался оценкой вер, а не служб (см.: Шахматов А.А.

3-112

Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 150-151). Доводом за "потщанье", а не пост, служит, пожалуй, и композиция рассказа о выборе веры Владимиром, где указания правил еды или поста никогда не стояли первыми в характеристиках вер. Аналогичное выражение употреблялось уже под 912 г., в договоре Олега с греками: "потщимся, елико по силе" (48. Постараемся, насколько в наших силах), а слово "потщанье" употреблялось в похвале Владимиру под 1015 г.

У позднейших переписчиков летописи, вероятно, возникали какие-то догадки о специфичности смысла здесь слова "пощенье", и в одном из списков XV в. "Повести временных лет" данное место о Владимире и "немцах" было осмыслено без упоминания поста: "Како заповедь ваша?..— Пущение по силе" (Летопись по Лаврентиевскому списку. С. 83).

Таким образом, отказ Владимира можно объяснить тем, что закоренелому язычнику не понравилась та необязательность, с которой "немцы" следовали заповедям, в противоположность истовости его "отцов", живших "по рускому закону". Таковой, быть может, была версия "Древнейшего киевского свода", позднее затемненная.

На эту версию указывают и добавочные свидетельства, правда, тоже неотчетливые. Как можно догадываться по не совсем внятному изложению, Владимир по-своему понял ссылку "немцев" на изречение апостола Павла: "Аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божью" (100. Первое послание к коринфянам. X.31. Идентификацию см.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. Т. I. С. 104). Владимиру не понравилась у "немцев" полная бытовая свобода еды, противоречившая навыкам его "отцов", далеко не все без разбора пивших и евших. Летопись подчеркивала, что не все языческие предки "ядуше все нечисто" (30,32).

Неправильность западного богослужения, вероятно, дополнительно подразумевалась как причина отказа Владимира от предложения "немцев". Недаром в списке XV в. "Новгородской первой летописи", заключавшей донесторовский текст, в соответствующем месте была упомянута именно служба, а не слава: "Аще кто пиеть и ясть, все въ службу Божию творить" (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Изд. подгот. А.Н.Насонов. М.;Л., 1950. С. 133). В следовавшем тут же продолжении рассказа о выборе вер, уже в так называемой "Речи философа", "немцы" осуждались за вольность именно в хлебном ритуале: "Служать бо опресноки, рекше оплатки, ихъ же Богъ не преда. Но повеле хлебомъ служити, преда апостоломъ. Приемъ хлебъ, рек: "Се есть тело мое, ломимое за вы". Тако же и чашю приемъ, рече: "Се есть кровь моя новаго завета". Си же того не творять. Суть не исправили веры" (100. Они служат на опресноках, то есть на облатках, а этого не заповедал Бог. Но повелел он служить на хлебе, что и заповедал апостолам. Взяв чашу, он еще изрек: "Вот мое тело, разламываемое за вас". Немцы же того не творят. Они не исправили свою веру).

И все же остается неясной история летописной версии о богослужебных претензиях Владимира: то ли она присутствовала уже в "Древнейшем киевском своде", то ли стала оформляться только позднее. Наиболее вероятным кажется предположение о том, что первоначальное развитое повествование "Древнейшего киевского свода" о переговорах Владимира с "немцами" затем было сокращено. Оттого в дошедшем тексте оно заметно короче повествования о переговорах Владимира с мусульманами и иудеями. Нестор застал уже сокращенный текст.

Можно высказать гипотезу о более или менее скептическом отношении всех составителей летописи к "немцам" по причине расчетливости, эгоистической рационалистичности "немцев", их нежелания себя утруждать в делах веры. Под 986 г., в "Речи философа" сказано еще мягко: "Ихъ же вера маломь с нами разъвращена" (100. Их вера сравнительно с нашей лишь малость испорчена).

Но далее, под 987 г., посольство Владимира к "немцам" категорично подтвердило: "видехомъ въ храмех многи службы творяща, красоты не видехомъ никоея же" (122. Мы видели их совершающими в храмах множество служб, но красоты не углядели никакой).

Мотив эгоистической, некрасивой и алогичной распущенности "немцев" в вере был продолжен в летописи под 988 г. в большом, открыто полемическом поучении против "немцев", которое поясняло, в чем некрасива и извращена их вера: "Не преимай же ученья от латынь, ихъ ученье разъвращено. Влезъше бо въ церковь, не поклонятся иконамъ. Но стоя, поклонится и, поклонився, напишетъ кресть на земли и целуеть. Въставъ, простъ станеть на немъ нагами. Да легъ, целует, а вставъ, попирает. Сего бо апостоли не предаша. Предали бо сут апостоли кресть поставлень целоват и иконы предаша... Паки же и землю глаголють матерню. Да еще имъ есть земля мати, то отецъ имъ есть небо. Искони бо створи Богъ небо, таже землю... Аще ли по сих разуму земля есть мати, то почто плюете на матерь свою? Да семо ю лобъзаете и паки оскверняете? ... Сего же преже римляне не творяху, но исправляху на всех с[...]орехъ, сходящеся от Рима и от всех престолъ... На 7-мь сборе сходящеся исправляху веру. По семь же сборе Петр Гугнивыи со инеми шедъ в Римъ и престолъ въсхвативъ, и разврати веру, отвергъся от престола Ярусалимска, и Олексаньдрьскаго, и Царяграда, и Онтиахийскаго. Възмутиша Италию всю, сеюще ученье свое разно. Ови бо попове, одиною женою оженивъся, служать, а друзии, до 7-ми женъ поимаюче, служать. Их же блюстися ученья. Прощають же грехи на дару, еже есть злее всего. Богъ да схранить тя от сего" (128,130. Не перенимай ученья у латинян. Их ученье испорчено. Войдя в церковь, они не кланяются иконам. Но, постояв, такой наклонится и, согнувшись, начертит крест на полу и поцелует. Распрямившись, попросту станет на него ногами. То есть, лежа, целует, а встав, попирает. Но этого апостолы не завещали. А завещали апостолы целовать стоящий крест и иконы... Еще римляне землю называют матерью. Раз земля им мать, то отец им небо. Но исконно Бог создал небо, да и землю... Если, по их разумению, земля — это мать, то что же вы плюете на свою матерь? То есть, где ее лобызаете, там и оскверняете? Прежде римляне не творили такое, но исправляли на всех соборах, собираясь от Рима и от всех патриарших престолов... Однако после седьмого собора Петр Гугнивый с другими, войдя в Рим и захватив престол, развратил веру, отвернулся от престолов иерусалимского, александрийского, царьградского и антиохийского. Они взбаламутили всю Италию, сея свое розное учение. У них то служат попы, женившиеся на одной жене, то служат берущие и до семи жен. Надо беречься их ученья. Они даже прощают грехи за мзду, что противнее всего. Сохрани тебя Бог от этого).

Еще дважды в летописи можно заметить отражение мнения о склонности "немцев" к рациональным удобствам и выгодам (но уже не в делах веры) — в рассказе апостола Андрея, неприятно поразившем римлян ("ты слышаше дивляхуся"), о том, как моются новгородцы, "не мучими ником же, но сами ся мучать"(26), и в рассказе [...]од 1075 г. о посольстве германского императора ко внуку Владимира Святославу Ярославичу: «В се же лето придоша сли из немець къ Святославу. Святославъ же, величаяся, показа имъ богатьство свое. Они же, видевше бещисленое множьство, злато, и сребро, и паволоки, и реша: "Се ни въ что же есть. Се бо лежить мертво. Сего суть кметье луче. Мужи бо ся доищуть и больше сего"»(210. В тот же год пришли послы от немцев к Святославу. Святослав, хвастаясь, показал им свое богатство. Но они, увидав бесчисленное множество всего — золото, серебро, шелка,— сказали: "Это ни к чему. Это лежит мертво. Лучше того воины. Мужи добудут и больше этого").

"Немцы" здесь выглядят уже не "ди[...]ляшимися", но умело расчетливыми. Они тем более расчетливы на фоне аналогичных рассуждений киевских князей. В летописном рассказе под 996 г. Владимир говорил: "Сребромъ и златом не имам

налести дружины, а дружиною налезу сребро и злато, яко же дедъ мой и отець мой доискася дружиною злата и сребра" (140. Серебром и золотом не соберу дружины, а дружиной соберу серебро и золото, как мой дед и отец добыли дружиной золота и серебра). Владимир имел в виду ближних людей, за верность которых ничем невозможно расплатиться: "Бе бо Володимеръ любя дружину и с ними думая о строи земленем, и о ратех, и о уставе земленем" (140. Потому что Владимир любил дружину и с ними советовался о мирском порядке, войнах и мирской законности). "Немцы" же сухо рассчитывали на наемных ландскнехтов.

Под 1073 г. другой внук Владимира Изяслав Ярославич, подобно "немцам", открыто надеялся на наемников, но не смог обратить деньги в воинов: "Изяслав же иде в ляхы со именьем многым, глаголя, яко "симь налезу вои", еже все взяша ляхове у него, показавше ему путь от себе" (196). "Немцы" же не выглядели такими незадачливыми.

Отношение к "немцам" особенно не занимало летописцев. Оттого упоминания "немцев" в летописи были эпизодичны и не связаны друг с другом, а все прямые и косвенные оценки "немцам" содержались только в высказываниях летописных персонажей, совершенно отсутствуя в речи собственно летописца.

987 г.

«Въ лето 6495. Созва Володимеръ боляры своя и старци градьские и рече имъ: "Се приходиша ко мне болгаре, рькуще: "Приими законъ нашъ". Посем же приходиша немци. И ти хваляху законъ свой. По сихъ придоша жидове. Се же послеже придоша грьци, хуляще вси законы, свой же хваляще. И много глаголаша, сказающе от начала миру о бытьи всего мира. Суть же хитро сказающе. И чюдно слышати их. Любо комуждо слушати их"»(120,122).

Перевод

В 987 году. Владимир созвал своих бояр и городских старцев и сообщил им: "Приходили ко мне болгары, предлагая: "Прими наш закон". Потом приходили немцы. Те хвалили свой закон. Затем пришли евреи. После пришли греки, ругая все законы, а хваля — свой. Они много говорили, рассказывая историю всего мира с самого начала. Они искусные рассказчики. И слышать их чудно. Каждому понравится их слушать".

Комментарий: "немцы"

Эта летописная статья продолжила рассказ о выборе веры киевским князем Владимиром Святославичем. Приведенный отрывок находился уже в "Древнейшем киевском своде" 1039 г. (см.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 148-151, 560).

Летопись упоминала о том, что "немцы" хвалили свой закон. Слово "хвалили" у летописца указывало не только на содержание речи "немцев", но и на красоту ее формы. Ведь греки тоже "хвалили" свой закон, и тут же в летописной статье пояснялись составные смысловые элементы понятия "хвалити": это говорить много и "хитро", так что такую речь слушать "чудно" и "любо". В других местах летописи обозначение "хвалити" тоже подразумевало красивую форму речи и сопровождалось примерами довольно больших изысканных похвал (под 969, 988, 1015, 1037 гг. и пр.). В том, как "немцы" хвалили свой закон, тоже можно убедиться по их речи, переданной летописцем под 986 г. Она довольно риторична.

Если посмотреть, какие относительно большие и, следовательно ценимые речи иноземцев цитировались летописцами в "Повести временных лет", то это только речи греков и "немцев" ("немецкие" речи — апостола Андрея из Рима во вступлении к летописи, моравского князя Ростислава и немецкого вассала Коцела под 898

г., римского папы под тем же 898 г., римского папы под 986 г.). Однако как примирить скептическое отношение летописцев к "немцам" со скрытым признанием "немецкой" речевой искусности? Дело не в греках или "немцах" самих по себе. Посланцы Владимира по странам искали красоту в богослужении, а летописцы — в христианских речах. Судя по статье под 986 г., булгары-магометане тоже говорили настолько неплохо, что Владимир их "послушаше сладко" (98). Однако по отношению к ним летописец не применил слова "хвалити", считая красивыми только христианские греческие и "немецкие" речи. Только в христианских речах летописцы отмечали красоту их содержания и формы, в том числе в христианских речах, звучавших на Руси (ср.: хотя апостолы не были на Руси, "но ученья ихъ аки трубы гласять" — 98. Под 983 г. "Събысться пророчество на Русьстей земли, глаголющее: "Во оны днии услышать глусии словеса книжная, и яснъ будеть языкъ гугнивых" ...и Господь ...хвалимъ от русьскых сыновъ, певаем въ троицы" — 134, 136. Под 988 г. Глеб о Борисе: "Где суть словеса твоя, яже глагола къ мне... Ныне уже не услышу тихаго твоего наказанья" — 150. Под 1015 г. Летописец о митрополите Иоанне: "хытръ книг°мъ... речистъ же" — 218. Под 1089 г. И пр.) "Немцы" были хороши лишь тем, что они христиане.

996 г.

"И бе живя съ князи околними миромь — и съ Болеславомъ Лядьскымь, и съ Стефаномь Угрьскимь, и съ Андрихомь Чешьскымь. И бе миръ межю ими и любы" (140).

Перевод

Он жил в мире с окружающими князьями — с Болеславом Польским, со Стефаном Венгерским, с Андрихом Чешским. Между ними царили мир и любовь.

Комментарий: Польша, Венгрия, Чехия

В летописной статье рассказывается о церковной, благотворительной и законодательной деятельности киевского князя Владимира Святославича после крещения Руси (не только в 996 г.); в том числе сообщается о внешнеполитическом положении страны. Фраза "и бе миръ межю ими и любы" намекала на некие мирные договоры Владимира со странами, ибо подобное словосочетание было характерно именно для текстов довогоров, в которых повторялась формула "мир и любовь": "мира и любви" (52. Договор Олега с греками), "обновити ветьхий миръ... и утвердити любовь" (60. Договор Игоря с греками), "миръ с тобою твердъ и любовь". "мир и свершену любовь" (86. Договор Святополка с греками).

Можно определить то, что являлось самым главным во взгляде летописца на другие страны. Князья, то есть, в сущности, страны, были перечислены летописцем по напряженности военных отношений Руси с ними. Первой упоминалась Польша, потому ч о с ней приходилось воевать чаще всего. Летопись многократно сообщала о сражениях с поляками, о походах друг на друга, о бегстве в Польшу и приводе поляков кем-либо из русских князей, о избиении поляков на Руси и пр. Второй упоминалась Венгрия, потому что, хотя память о венграх тоже была в основном военной, однако, о них летописцы вспоминали гораздо реже. Третьи — чехи: совсем редкие упоминания летописи о чехах затрагивали тоже их военные отношения, но не с Русью, а с другими странами. Польша, Венгрия и Чехия воспринимались летописцем лишь как военные факторы. Прочие "околные" западные народы, (например, хорваты, мазовшаны), как правило, упоминались в летописи тоже в связи с военными событиями.

Преимущественно военный подход к народам и странам, включая восточные и южные, в свою очередь, объясняется слежением летописцев (до Нестора и особенно

3*- 112

самого Нестора) за разделением земель и владений между властителями. Разделение и перераспределение земли — главнейшая тема "Повести временных лет" с начала и до конца. Тот же владетельный интерес отразился и в вышеприведенном отрывке. (Ср.: "Здесь метко оценена вся деятельность Владимира I по территориальному определению Киевской державы и введению ее в устойчивые международные отношения" — Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 350). Вот почему каждый "князь" был четко назван по обладаемой стране.

В целом же этот перечень правителей передал представление о блеске внешних связей Владимира, завершив серию перечней, относившихся к Владимиру (перечисление разнородных богов его пантеона и иностранных его жен под 980 г., перечисление посольств к нему из различных стран под 986 г.). Аналогичный мотив был использован уже в речи Святослава под 969 г., а до того — при перечислении состава княжеских войск под 882, 907, 944 гг. Далее, в рассказах о времени после Владимира этот, очевидно, архаический прием украшающего перечисления больше не использовался в летописи.

1015 г.

"И помолившюся ему, възлеже на одре своем. И се нападоша, акы зверье дивии около шатра. И насунуша и копьи и прободоша Бориса. И слугу его, падша на нем, прободоша с нимь. Бе бо сей любимъ Борисомь. Бяше отрокъ сь родомь сынъ угърескъ, именемь Георги. Его же любляше повелику Борисъ. Бе бо возложилъ на нь гривну злату велику. В ней же предъстояше пред нимь. Избиша же и ины отроки Борисовы многи. Георгиеви же сему не могуще вборзе сняти гривны съ шие, усекнуша главу его. И тако сняша гривну. А главу отвергоша прочь. Темже послеже не обретоша тела сего въ трупии"(148).

Перевод

Помолившись, Борис возлег на своей постели. Но вот к шатру набежали убийцы, как дикое зверье. Они проткнули шатер копьями и пронзили Бориса а с ним — его слугу, упавшего на него. Этот слуга был любимец Бориса. Этот отрок происходил родом из венгров, по имени Георгий. Его сильно любил Борис и возложил на него большую золотую гривну. В ней тот предстоял перед ним. Убийцы перебили и многих других Борисовых отроков. Когда убийцы не смогли сдернуть гривну у Георгия с шеи, то они отсекли ему голову. И так сняли гривну. А голову отбросили прочь. Оттого после искавшие не нашли его тела среди множества трупов.

Комментарий: венгр Георгий

В летописной повести о злодейском убийстве Бориса и Глеба, сыновей киевского князя Влади ира Святославича, действовал слуга Бориса, персонаж западного происхождения — венгр Георгий. Можно предполагать, что эту повесть создал сам составитель "Древнейшего Киевского свода", а сведения о Георгии он взял из недошедшего до нас "Жития Антония Печерского" (см.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 86-87, 92-93, 573).

Однако сведения о Георгии летописец изложил, вероятно, по-своему. Для него главным была, конечно, верность слуги князю, но характеристика этого слуги отразила и отношение летописца к Георгию как, так сказать, к неправильному человеку, с которым все происходило не по правилам.

"Неправильным" являлось положение Георгия, которое летописец подчеркнул: "Бе бо сей любимъ Борисомь... его же любляше повелику Борисъ". В летописи князья любили своих отцов и сыновей и пр., а не слуг. (Разве что под 986 г. в "Речи философа" пересказывалась библейская история о четырехлетнем Моисее, которого полюбил египетский фараон. Но Моисей был слишком мал, чтобы стать

слугой и наперсником фараона, да и потом им не стал). Летописцу показалась неправомерной княжеская любовь к собственному слуге, да еще любовь "повелику" (интересно, что в "Сказании о Борисе и Глебе" более явно выражено неодобрение: "Бе любимъ Борисъмь паче меры" — Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд.подгот. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. С. 48. Стб. 2). Выражение "любить кого-либо повелику" подразумевало, в первую очередь, обильную материальную поддержку от любящего: "любяше дружину повелику, именья не щадяше, ни питья, ни еденья браняше" (164. Под 1036 г.); "попы любяше повелику... и дая имъ отъ именья своего урокъ" (166. Под 1037 г.) и пр. Летописец не приветствовал странное, чрезмерное материальное внимание князя к своему слуге, украшенному гривной.

"Неправильной" являлась внешность Георгия: Борис "възложилъ на нь гривну злату велику. В ней же предъстояше пред нимь". Но ведь не княжеский слуга, а, наоборот, князь перед окружающими должен был красоваться в золотой гривне, да еще большой. Автору был знаком библейский мотив отличения героя золотой гривной (ср.: "Бытие", гл. 41, ст.42: "И възложи гривну злату на выю его"; "Книга пророка Даниила", гл. 5, ст. 29: "И гривну златую възложиша на выю его" — Библия. Острог, 1581. Л. 20. стб. 1; Л. 154. Стб. 1. Благодарю Л.И.Щеголеву за указание этих параллелей). Но в Библии отличали вовсе не слуг и отсутствовал мотив их предстояния перед господином.

"Неправильной" была и дальнейшая судьба Георгия. Он погиб, пронзенный вместе с Борисом одним копьем, в положении тесной телесной приникнутости к князю: "падша на нем, прободоша с нимь". Эта часть фразы напоминает парадокс. Слугам положено было находиться на расстоянии от князя.

С Георгия сорвали гривну: убийцы пытались с него "вборзе сняти гривны с шие... и тако сняша гривну". Сообщение это снова приближалось к парадоксу, высказанному кратко, но тоже с повтором главного слова. Ведь так с уважаемым человеком обычно не расправлялись,— странная, отвратительная ситуация.

У Георгия отсекли голову: "усекнуша главу его... а главу отвергоша прочь",— еще одно парадоксальное сообщение, с упором на ударное слово и усугублением ситуации к концу фразы. Так свирепо в летописи не расправлялись, тело не расчленяли.

Наконец, тело убитого не смогли опознать: "послеже не обретоша тела сего въ трупии",— заключительный парадокс, ибо опознание чьего-либо тела обычно не вызывало затруднений, даже среди множества трупов (см., например, под 977 г.). Логика рассказа вовсе не требовала упоминания о поисках тела Георгия (без этого упоминания изложение развивалось бы, не отклоняясь от главной темы: убийцы пронзили Бориса и его слугу, у слуги отрубили голову и сняли гривну, Бориса же завернули в шатер и повезли на повозке). Однако летописцу хотелось сообщить все известные ему детали странной судьбы Георгия.

Необычны были имя и происхождение:"сынъ угъреськъ, именемь Георги". Когда надо было выделить происхождение человека или его имя, летописец употреблял пояснения "родом такой-то" и "именемь такой-то", а не просто обозначал национальность и имя персонажа. И действительно, конкретные венгры упоминались в летописи очень редко (еще дважды: король Стефан под 996 г. и король Коломан с епископом Купаном под 1097 г.), а имя Георгий относилось лишь еще к одному реальному человеку (к греку митрополиту под 1051, 1072, 1073 гг.).

Венгров летописцы не раз связывали с необычными (не половецкими ли?) предметами обихода — с вежами (под 898 г.), с серебром и особыми конями (под 969 г.), с игрой в мяч (под 1097 г.).

Украшенная или почетная одежда иноземцев ощущалась как зловещий признак. Она несла неудачи и несчастья тем, кто ее носил: деревляне (а они "чужие") "в великихъ сустугахъ гордяшеся" (величаясь в крупных застежках), были убиты (70.

Под 945 г.); варяг Якун, на котором была маска, отделанная золотом (или плащ) проиграл сражение и потерял свое украшение ("луда бе у него золотом истъкана... отбеже луды златое" — 162. Под 1027 г.).

1018 г.

"В лето 6526. Приде Болеславъ съ Святополкомъ на Ярослава с ляхы. Ярославъ же, совокупивъ русь, и варягы, и словене, поиде противу Болеславу и Святополку. И приде Волыню. И сташа оба полъ рекы Буга. И бе у Ярослава кормилець и воевода именемь Буды. Нача укаряти Болеслава, глаголя: "Да то ти прободемъ трескою черево твое толъстое!". Бе бо Болеславъ великъ и тяжекъ, яко и на кони не могы седети. Но бяше смысленъ. И рече Болеславъ къ дружине своей: "Аще вы сего укора не жаль, азъ единъ погыну". Всёдъ на конь, вбреде в реку. И по немь — вои его. Ярослав же не утягну исполчитися. И победи Болеславъ Ярослава. Ярославъ же убежа съ 4-ми мужи Новугороду. Болеславъ же вниде в Кыевъ съ Святополкомь" (156, 158).

Перевод

В 1018 г. Болеслав со Святополком и поляками пошел войной на Ярослава. Ярослав, соединив русь, варягов и новгородских словен, вышел навстречу Болеславу и Святополку. Он подошел к городу Волыню. Они остановились по обеим сторонам реки Буга. У Ярослава служил дядька и воевода по имени Буды. Тот начал уязвлять Болеслава, выкрикивая: "А вот проткнем колом брюхо твое толстое!" Ибо Болеслав был настолько дороден и грузен, что не мог усидеть даже на коне. Однако он бывал смышлен. Болеслав обратился к своей дружине: "Если вас не обидело такое оскорбление, то я один погибну". Воссев на коня, он поехал вброд через реку. А за ним — его воины. Ярослав же не успел исполчиться. Болеслав победил Ярослава. Ярослав с четырьями мужами бежал в Новгород. Болеслав со Святополком вошел в Киев.

Комментарий: Болеслав

Рассказывается о произошедшем после смерти Владимира Святославича захвате Киева польским королем Болеславом I Храбрым, который поддержал князя Святополка Владимировича Окаянного, боровшегося за власть со своим сводным братом князем Ярославом Владимировичем. Этот отрывок позволяет коснуться вопроса о делении людей на "своих" и "не своих", "чужих", в "Повести временных лет".

Рассмотрим, в частности, как летописец (предшественник Нестора) отнесся к польскому королю Болеславу, внезапно пришедшему "с ляхы" из Польши. Летописный текст содержит выразительную характеристику короля: "черево толъстое", "великъ и тяжекъ". Хотя первая оценка, броская и грубая, высказана персонажем, а вторая, более общая и мягкая, принадлежит самому летописцу, но они поставлены вместе, вторая поясняет первую. Летописец был согласен с первой оценкой Болеслава и подчеркнул ненормальность или необычность короля, который в действительности вряд ли был так уродлив или удивителен. Летописец, в сущности, отделил польского короля от нормальных людей, хотя и не проявил явного отношения к королю как к "чужому".

К характеристике Болеслава летописец добавил еще одну яркую деталь: король был настолько грузен, "яко и на кони не могы седети", то есть, как можно понять, не садился на коней вообще. Это тоже ненормально, тем более для короля. На самом деле Болеслав, конечно, ездил на коне, что невольно подтвердил летописец двумя-тремя строчками ниже ("вседъ на конь"). Отлучив Болеслава от конской езды, летописец снова отлучил его от нормальных людей, подталкивая в разряд "чужих".

В характеристике Болеслава присутствовала деталь, не столь бросающаяся в глаза, но существенная: "Да то ти прободемъ трескою". Королю угрожали позорящей смертью — не от меча, сабли, копья или стрелы, а от жерди, кола. Недаром Болеслав так оскорбился: его выключали из состава благородных воинов. Сам летописец понимал оскорбительность этой угрозы (назвав ее словом "укаряти"), однако по ее существу не возразил, допуская возможность перевода Болеслава в более неблагородный ряд.

Смысл данного места "Повести временных лет" помогают проверить его переписчики, которые в списках XV в. заменили непонятное слово "треска" словом "тростие": "Да чрево твое толъстое прободемъ ти тростью" (Летопись по Лаврентиевскому списку. 139). В результате возможно, изменился смысл фразы. "Тростью" обычно оборонялись от вредных существ, нечистой силы и пр. Например, в "Успенском сборнике": "Тръсть пагуба есть змиемъ" (349). В той же "Повести временных лет" "тростью" избавлялись от нечистой силы в рассказе под 912 г. (54), стали Перуна "тети жезльемь", отделываясь от него, в рассказе под 988 г. (132). Так что Болеславу, словно нечистой силе, грозили воткнуть "трость" в брюхо. Хотя подобная ассоциация у переписчиков не была четкой, но показательно, что они продолжали отделять Болеслава от нормальных людей и даже чуть решительней отнесли польского короля к чуждым существам.

Отметим еще одну деталь в эпизоде с Болеславом. Воевода Будый как бы стоит напротив короля ("сташа оба полъ реки"), рассматривает его, притом неприязненно. Будый относится к Болеславу как к "чужому". Летописец, пожалуй, был солидарен с Будыем. В общем, летописец находился лишь на подступах к характеристике персонажа как "чужого".

Разные летописцы, участвовавшие в создании "Повести временных лет", только приближались к резкому отличению "чужих" персонажей от "своих". Способы характеристик аналогичны в рассказах: об обрах во вступительной части летописи, о печенежине под 992 г., о "детинце" под 1065 г., о богах народа чуди под 1071 г., о митрополите Иоанне под 1089 г. Все это незваные пришельцы в той или иной мере: обры (авары) напали на славян, печенежин вместе с печенежским войском пришел на Русь тоже извне, митрополит Иоанн был приведен из Византии, неведомого "детища" (младенца) выловили со дна реки, чудские боги подымаются из "бездны".

Летописцы постоянно отмечали неприятную, необычную внешность нежданных пришельцев: обры — "теломъ велици и умомъ горди" (30), печенежин — "превеликъ зело и страшенъ" (138), "детищь" — "на лици ему срамнии удове" (178), чудские боги "суть же образом черни, крилаты, хвосты имуще" (192), о митрополите Иоанне, очевидно, очень изможденном, люди сказали: "Се навье пришелъ" (220. Это мертвец пришел).

К этим главным признакам "чуждости" пришельцев летописцы иногда добавляли замечания о неприязненном рассматривании их необычной внешности, очевидно, нормальными людьми: уродливого "детища... позоровахомъ до вечера... иного нельзе казати срама ради" (178. Младенца мы разглядывали до вечера... о прочем же и упомянуть стыдно), страхолюдного митрополита "видевше людье вси рекоша" (220. Все люди, видевшие его, обозвали его), хромого Ярослава рассмотрели, пока "стояша месяца 3 противу собе" и стали его "укаряти" (156. Стояли около трех месяцев друг против друга и стали его поносить).

Сравнительно редко указывалось на странный, чуждый нормальному образ жизни пришельцев: обры "не дадяше въпрячи коня, ни вола", но ездили на людях (30), чудские боги "живуть... в безднахъ", боятся креста (192), митрополит Иоанн — "скопьчина" (220. Скопец)...

Иногда в той же летописной статье добавлялась еще одна примета "чуждости" пришлых персонажей — их недостойный конец: обры — "Богъ потреби я, помроша

вси, и не остася ни единъ объринъ" (30. Бог истребил их, все они перемерли, ни одного обрина не осталось в живых), страшный печенежин — "удави печенезина в руку до смерти" (138. Удавил печенежина до смерти своими руками), уродливый "детищ" — "пакы ввергоша и в воду" (178. Снова выбросили его в реку), пугающий худобой митрополит — "от года бо до года перебывъ, умре" (220. С год протянув, помер). Рассказ о Болеславе находился в ряду рассказов о "чужих" пришельцах.

Признаки, по которым персонажей можно было отнести к "чужим", еще не составились у летописцев в четкую систему. Поэтому в некоторых рассказах они использовали далеко не все, иногда и не самые яркие мотивы "чуждости". Например, в повествовании под 945 г. о древлянах, пришедших из своей деревлянской земли в Киев, и в повествовании под 1015 г. о туровском князе Святополке Окаянном, насильно вокняжившемся в Киеве, не сообщалось о дурной внешности этих пришельцев, однако говорилось об их странном поведении (древляне объявили: "Не едемъ на конех" — 70. Святополк же совсем "не можаше седети на кони" — 158), а затем упоминалось об их позорной смерти (древлян было велено "засыпати я живы, и посыпаша я" — 70. Засыпать их живыми, и полностью засыпали их. Святополк же "прибежа в пустыню... испроверже зле животъ свой" — 158. Прибежал в пустыню... мерзко испустил свой дух). Среди рассказов о чужаках рассказ о Болеславе содержит, пожалуй, самый полный набор соответствующих мотивов.

Однако характеристику Болеслава летописец закончил неожиданной похвалой: "Но бяше смысленъ" (156). Этот эпитет в "Повести временных лет" прилагался только к "своим". Болеслав не воспринимался летописцем как исконный враг или абсолютный чужак. Мнение о "своих" или "чужих" еще было половинчатым, колеблющимся. В других рассказах летописцы учитывали вдруг отношение "чужого" персонажа к "нашему", и тогда, например, Ярослав представал "чужим", а печенежин неприязненно разглядывал русского воина ("узре и печенезинъ и посмеяся" — 138. Печенег увидел его и надсмеялся над ним). Нечетко оформившееся и неустойчивое деление людей и народов на "своих" и "чужих" было типично для "Повести временных лет", в том числе и для рассказа о Болеславе (см.: Дёмин А.С. "Свои" и "чужие" этносы в "Повести временных лет" / Славянские литературы: XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 3-14).

1019 г.

"В лето 6527... Святополкъ бежа... Не можаше терпети на единомь месте и пробежа Лядьскую землю. Гонимъ Божьимъ гневомъ, прибежа в пустыню межю Ляхы и Чехы. Испроверже зле животъ свой в томъ месте" (158).

Перевод

В 1019 году... Святополк бежал... Ему было невыносимо останавливаться на одном месте, и он пробежал через Польскую землю. Гонимый Божьим гневом, он прибежал в пустыню между Польшей и Чехией. В том месте он мерзко испустил свой дух.

Комментарий: пустыня между Польшей и Чехией

В этой статье рассказывается о бесславной смерти Святополка Окаянного, первого князя-братоубийцы на Руси. Обозначение места его смерти — "межю Ляхы и Чехы",— вероятно, восходило к западнославянской поговорке "между чехы и ляхы", которая имела иносказательный смысл "Бог знает где", но была осмыслена летописцем как обозначение реальной местности (см.: Ильин Н.Н. Летописная

статья 6523 года и ее источник: (Опыт анализа). М., 1957. С. 43-44, 138, 156-157). В упоминании о "пустыне" между ляхами и чехами отразилось представление летописца о границах между странами. Пустыню между Польшей и Чехией летописец мыслил не единственной в своем роде. Пустыни еще назывались в летописи. Например, пустынями отделялась Мадиамская земля от Египта и от Красного моря (108, 110. Под 986 г.); Етривская пустыня существовала "межю встокомь и севером" (242. Под 1096 г.); некоторые запустелые, ставшие безлюдными места в Византии и на Руси напоминали пустыни (84. Под 971 г.; 232. Под 1093 г.). Кроме того, между Византией и Русью отмечались и "страшны места" (48. под 912 г.). Все это были области, пограничные между населенными землями. Летописцы не проводили линейных границ между землями, не руководствовались зримыми картографическими "пятнами", а вместо границ подразумевали некое широкое пространство между "точками" или областями, то есть ориентирами политическими, географическими или ландшафтными. Так обозначались переходы не только между странами, но и между раем и адом, владениями братьев, городом и пригородом и пр. Зачаток будущей категории границы можно отметить у летописцев лишь при упоминании ими ограды ("столпья") монастыря или ворот городской стены. Из сочинения Мефодия Патарского было заимствовано также упоминание о воротах в цепи гор, сомкнувшихся вокруг "нечистых" народов (под 1096 г.). И это все. Границу между Польшей и Чехией летописец просто не был в состоянии провести.

1024 г.

"В лето 6532. Ярославу сущю Новегороде, приде Мьстиславъ ис Тьмутороканя Кыеву. И не прияша его кыяне. Онъ же, шедъ, седе на столе Чернигове. Ярославу сущю Новегороде тогда... Ярославъ... посла за море по варягы. И приде Якунъ с варягы. И бе Якунъ слепъ. И луда бе у него золотомь истъкана. И приде къ Ярославу. И иде Ярославъ съ Якуномь на Мьстислава. Мьстиславъ же слышавъ, взиде противу имъ к Листвену... И бысть сеча силна... Виде же Ярославъ, яко побежаемъ есть, побеже съ Якуномъ, княземь варяжьскым. И Якунъ ту отбеже луды златое. Ярославъ же приде Новугороду, а Якунъ иде за море" (162).

Перевод

В 1024 году. Когда Ярослав находился в Новгороде, Мстислав пришел из Тмуторокани в Киев. Но киевляне не приняли его. Он ушел и все же сел на княжеском престоле в Чернигове. Ярослав тогда оставался в Новгороде... Ярослав... послал за море за варягами. С варягами приплыл Якун. Якун был слепой. У него имелась маска, вытканная золотом. Он пришел к Ярославу. Ярослав с Якуном пошел на Мстислава. Мстислав, услышав об этом, вышел навстречу им к городу Листвену... Произошла сильная сеча... Ярослав, увидев, что его побеждают, побежал с Якуном, варяжским князем. Тут Якун потерял золотую маску. Ярослав вернулся в Новгород, а Якун уплыл за море.

Комментарий: Якун

В повествовании о борьбе за киевское княжение между сыновьями Владимира Крестителя Ярославом и Мстиславом упомянут варяжский князь Якун, летописная характеристика которого остается двусмысленной: то ли он был слеп (если текст читать: "и бе Якунъ слепъ"), то ли был красив (если текст читать: "и бе Якунъ сь лепъ". См.: Ламбин Н.П. О слепоте Якуна и его златотканой луде // ЖМНП. СПб., 1858. Ч. 98. N 4-6. Отделение 2. С. 74-76). Пока не удается найти бесспорные доводы в пользу одного из двух возможных прочтений. Сообщение о слепоте Якуна кажется чуть более предпочтительным. Имеющиеся данные делятся на несколько групп.

исторических данных об Якуне — Акуне — Гаконе, упоминаемом также в "Эймундовой саге", нет (см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 371).

Текстологические данные свидетельствуют как будто о слепоте Якуна. Слово "слепъ" стоит во всех важнейших списках "Повести временных лет" (см.: Летопись по Лаврентиевскому списку. С. 144; "Ипатьевская летопись" // ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 2. Стб. 135; "Софийская первая летопись" // ПСРЛ. СПб., 1851. Т. 5. С. 135). Однако можно предположить, что слово "слепъ" распространилось в результате очень давнего искажения; в "Древнейшем киевском своде" 1039 г. стояло выражение "сь лепъ", но уже в своде Никона 1073 г. оно заменилось словом "слепъ". Текстологически опровергнуть или подтвердить такое предположение нечем. Вопрос о слепоте или красоте Якуна на основе текстологии пока не разрешаем.

Фразеологические данные, пожалуй, позволяют отрицать прочтение "сь лепъ", потому что оно делает не совсем обычной форму всей фразы. Тут два довода. Во-первых, при таком прочтении указательное местоимение оказывается стоящим после имени ("Якунъ сь"), в то время как в тексте "Повести временных лет" указательные местоимения "сь", "сей" и пр., как правило, ставились перед именами личными. Однако есть и два исключения: "Георгиеви сему" (148. Под 1015 г.), "Ярославъ же сей" (166. Под 1037 г.), После нарицательных же существительных соответствующие местоимения встречались нередко. Так что этот довод нетверд.

Второй довод: слово "лепъ" не имеет пояснения, в то время как в тексте летописи обычно уточнялось, чем именно "лепъ", "добръ" или красив персонаж,— ростом, лицом, взором, душою (эта неловкость изложения отмечена: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских рукописных сводах. С. 646). Однако уточнение делалось не всегда. См., например, под 986 г.: "женъ красныхъ", "едину красну" (98), "отроча красно" (108). Так что не удается решительно отвергнуть прочтение "сь лепъ".

Более того. Напрашивается довод за прочтение "сь лепъ". Ведь фраза начинается с глагола: "Бе Якунъ сь..." А при таком глагольном начале определение, в том числе местоимение "сь", постоянно ставилось после определяемого слова: "Бяше отрокъ сь..." (148. Под 1015 г.), "да буди... крестъ сь" (260. Под 1097 г.), "бе же варягъ той..." (96. Под 983 г.), "бысть же князь ихъ..." (35. Под 1061 г.) и пр. Однако не так уж редко определение находилось в препозиции: "И бе вся земля..." (106. Под 986 г.), "бе же и другый старець..." (202. Под 1074 г.), "бе же сей мужь..." (220. Под 1089 г.), "быша си злая" (230. Под 1093 г.) и т.д. Значит, и этот довод не срабатывает. Таким образом, фразеологические данные тоже не вносят ясности в вопрос о слепоте или красоте Якуна.

Данные контекста рассматриваемой летописной статьи можно толковать как косвенные указания на слепоту Якуна. Ведь сообщается, что на нем была маска ("луда"), уместная для слепца (см.: Карамзин Н.М. История государства российского. М., 1988. Кн. 1, Т. 1-4. Примечания ко второму тому Стб. 13-14. Примеч. 27). Однако же опять: значение слова "луда" не ясно, оно могло означать и шлем, латы, плащ (см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 371; Срезневский И.И. Материалы для Словаря древнерусского языка. М., 1958. Ч. 1. Стб. 49; Крымский А.Е. Древнекиевский говор // ИОРЯС. СПб., 1906. Т. 11, кн. 3. С. 396).

Другое контекстное указание: Ярослав с поля битвы "побеже съ Якуномъ". Почему он побежал с Якуном вместе? Обычно потерпевшие поражение бегут "разно", то есть врозь. Ярослав же бежал с Якуном, как можно предположить, потому что тот был слеп, а слепого необходимо было сопровождать. Сходная ситуация в летописи была обрисована только что, под 1015 г. Бежавший с поля битвы и разболевшийся Святополк не мог сам передвигаться, его несли на носилках. Поэтому он требовал от отроков: "Побегнете со мною". И рассказчик

подчеркивал: "бегающе с нимь", "бежаху с нимь" (158). Некоторые другие упоминания совместного бегства в летописи тоже были значащими, хотя подразумевались не болезни, а иные неприятные обстоятельства в жизни действующих лиц. Например, под 977 г.: "побегьшю же Олегу с вои своими" в такой панике и даже, что Олега эти воины спихнули с моста (88); под 1093 г.: "побеже и Володимеръ с Ростиславомъ" настолько спешно, что Ростислав утонул в реке рядом с Владимиром (230); под 1018 г.: "Ярославъ же убежа съ 4-ми мужи" — так поразительно мало осталось от его войска, что ему пришлось набирать воинов заново (158). Однако иногда подобные словосочетания не означали ничего кроме парности лиц: "Изяславу же со Всеволодомъ Кыеву побегшю" (184. Под 1068 г.); "бежа Игоревичь Давыдъ с Володаремь Ростиславичемь" (216. Под 1981 г.). Следовательно, нельзя с полной уверенностью утверждать, что бегство Ярослава с Якуном было обусловлено слепотой Якуна. Контекстные данные не дают возможности сделать однозначный вывод.

Наконец, приходится учитывать соответствие той или иной характеристики Якуна типичным мотивам в летописи. Если Якун был слепым и носил маску, оттого имея зловещий вид, то такой облик варяжского пришельца перекликался с летописной обрисовкой неприятной или угрожающей внешности других пришельцев. Золотая маска делала Якуна похожим на идола, "кумира", а у идолов летопись обычно отмечала золотые или позолоченные части, либо их золотое тело (94, 106, 112. Под 980 и 986 гг.).

Однако мотив красивого Якуна, одетого в золотой плащ, тоже находит соответствие в летописи. Красивыми летописцы называли и не русских персонажей, употреблялось даже обозначение"бесовьская лепота" (192. Под 1971 г.). Золотой наряд и вообще дорогая одежда оказывались знаком несчастья (см. комментарий к статье под 1015 г.). Конкуренция мотивов ничего не решает.

Итак, несмотря на обилие доводов, нельзя установить, какое чтение в летописи было первоначальным, был ли Якун красив или слеп. Удивляет равнодушие летописцев к двусмысленности этого изложения, хотя обычно летописцы были щедры на пояснения. Можно предположить, что этот "текст намеренно был написан так, что допускал двойственное прочтение" (Данилевский И.Н. Библеизмы "Повести временных лет" // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1992. Сб. 3. С. 95). Скорее всего, дело не в летописце. В данной летописной статье очень компилятивной (см. Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 179, 223-225, 425), составитель, сводивший источники, невольно отразил литературные особенности какого-то источника, содействовавшие яркости, но не строгой ясности повествования. Действительно, "слеп" и "сь лепъ" — это как бы игра слов. Что-то похожее на каламбуры и игру словами в тексте статьи встречается еще: "привезоша *жито* и тако *ожиша*", "нача *сечи* варяги, и бысть *сеча* силна"; "видев же Ярославъ, яко *побежаемь* есть, *побеже* съ Якуномъ, княземь varяжьскым, и Якунъ ту *отбеже* луды златое" (162). Кроме того, слово "гроза" было употреблено в статье сразу в двух смыслах — "дождь, гроза" и "страх, борьба" ("И бысть сеча силна, яко посветяше молонья, блещашеться оружье, и бе гроза велика и сеча силна и страшна". В другом месте летописи слово "гроза" употреблялось лишь в смысле "угроза, противостояние": "стояче в грозе сей" — 228. Под 1093 г.). На результаты только небрежности летописца при компилировании материалов все это как-то не похоже. Однако не ясно, каков был необычный своей словесной изощренностью источник летописца XI в. (киевский? фольклорный? поэтический?).

1030 г.

"В лето 6538... В се же время умре Болеслав Великий в лясехъ. И бысть мятежь в земли лядьске. Вставше людье избиша епископы, и попы, и бояры своя. И бысть в нихъ мятежь" (164).

Перевод

В 1030 году... В это же время умер Болеслав Великий в Польше. В польской земле произошел мятеж. Восстав, люди перебили своих епископов, попов и бояр. Мятеж продолжился уже среди них.

Комментарий: Болеслав Великий

Приведенное сообщение пример краткого официального летописного сообщения, составленного по специфическим правилам. Польского короля Болеслава I Храброго летописец назвал "великим" вовсе не от великого уважения. Несколько раньше, под 1018 г., возможно, тот же предшественник Нестора саркастически записал, что Болеслав был "великъ и тяжекъ" (156). В прочих местах летописи прозвание "великий" прилагалось только к библейским и церковным лицам. В данном же случае летописец не намекал ни на рослость, ни на духовность польского короля, но просто повторил то, как его именовали другие люди, поляки: Болеслав был "великый в лясехъ". Составители летописи употребляли лишь широко бытовавшие прозвища, что и оговаривали: "И прослу якоже великий Антоний... И уведан всеми великий Антоний" (170. Под 1051 г.); "си вси звахуться от грекъ Великая Скуфь" (44. Под 907 г. Ср. 30); "и прозваша Олга вещий" (46. Под 907 г.); "Левонъ... иже Левъ прозвася" (40. Под 887 г.); "Ивану, нарицаемому Цемьскию" (86. Под 971 г.).

Упоминание летописца о мятеже в Польше было шаблонным: с теми же деталями и в тех же выражениях летописцы рассказывали и о других мятежах и избиениях (ср. под 1024, 1071, 1093, 1097 гг.) Нет уверенности в том , что летописец считал смерть Болеслава причиной мятежа. Все лаконичное повествование о Польше составилось, по-видимому, методом формальной сводки двух несвязанных сообщений — о смерти Болеслава и о мятеже. Поэтому Польша получилась названной в соседних фразах по-разному: "в лясехъ", "в земли лядьске" (эти названия не связаны, иначе было бы: "в лясехъ... в земли ихъ").

Как только киевские летописцы касались событий собственно в западноевропейских странах, летописное изложение становилось отрывочным, шаблонным, малосодержательным. Рассказывая о поляках, летописец в основном отделывался формулами и привычной фразеологией. Ср. другой рассказ о поляках, под 1069 г.: польский отряд пришел в Киев, и князь "распуща ляхы на покорм. И избиваху ляхы отай. И возвратися в ляхы Болеславъ, в землю свою" (186. Распустил поляков на покорм. Киевляне тайком убивали поляков. Болеслав возвратился в Польшу, в свою страну.— Речь шла уже о другом польском короле — Болеславе II). Этот рассказ, в сущности, явился сокращенным повторением предыдущего эпизода под 1018 г. о приходе поляков в Киев: "И рече Болеславъ: "Разведете дружину мою по городомъ на покормъ". И бысть тако... Окаяньный же Святополк рече: "Елико же ляховъ по городомъ, избивайте я". И избиша ляхы. Болеславъ же побеже ис Кыева... и приде в свою землю" (158). Таким образом, сообщение под 1030 г. о Болеславе I Храбром не дает возможности выявить авторское отношение летописца к польскому королю.

1073 г.

"В лето 6581. Въздвиже дьяволъ котору въ братьи сей — Ярославичихъ. Бывши распри межи ими, бысть съ себе Святославъ со Всеволодомь на Изяслава. Изиде Изяславъ ис Кыева. Святослав же и Всеволодъ внидоста в Кыевъ месяца марта 22 и седоста на столе на Берестовомь, преступивша заповедь отню. Святослав же бе начало выгнанью братню, желая болшее власти. Всеволода бо прелсти... И тако взостри Всеволода на Изяслава. Изяслав же иде в ляхы со именьем многым

глаголя, яко "симь налезу вои". Еже все взяша ляхове у него, показавше ему путь от себе" (194, 196).

Перевод

В 1073 году. Дьявол раздул ссору среди этой братии — у Ярославичей. Когда между ними разразилась ссора, то Святослав вместе со Всеволодом выступил против Изяслава. Изяслав ушел из Киева. В Киев 22 марта вошли Святослав и Всеволод и в селе Берестовом заняли княжеский престол, преступив отцовское завещание. Святослав стал зачинателем изгнаний братьев из-за своего желания большей власти. Он прельстил Всеволода... И так он натравил Всеволода на Изяслава. Изяслав же со многим богатством направился в Польшу, похваляясь что "этим богатством наберу воинов". Все это богатство поляки получили от него, да и отправили Изяслава от себя прочь.

Комментарий: поляки

В летописной статье, рассказывающей о распре между сыновьями киевского князя Ярослава Владимировича, поляки представлены как обманщики: плату получили, а оплаченного не дали. Аналогичная история рассказана далее, в статье под 1097 г. о распре уже между внуками Ярослава: поляки "обещашася помогати" Давыду против Святополка "и взяша у него злата 50 гривен", но "солгаша ему, емлюще злато у Давыда и у Святополка" (260). Хотя летопись сообщала о случаях корыстной непорядочности только поляков, не заметно, чтобы у летлописцев существовало такое мнение о поляках вообще. И все же любопытно, что в статье под 1074 г. бес, заставлявший монахов заниматься обманом, появился именно "въ образе ляха"(202).

1074 г.

"Бе же и другый старець, именемь Матфей. Бе прозорливъ. Единою бо ему стоящю в церкви на месте своемь, възведъ очи свои, позре по братьи, иже стоять поюще по обема странама на крилосе и виде обиходяща беса въ образе ляха, в луде и носяща в приполе цветъчкъ, иже глаголется лепокъ. И обиходя подле братью, взимая из лона лепокъ, вержаше на кого любо. Аще прилняше кому цветокъ в поющихъ от братья, мало постоявъ и раслабленъ умом, вину створь каку любо, изидяше ис церкви, шедъ в келью и усняше. И не възвратяшется в церковь до отпетья" (202).

Перевод

Жил и другой старец, именем Матвей. Он был прозорлив. Вот однажды, стоя в церкви на своем месте, он поднял свои очи, оглядел братию, что стояла, поюще, по обеим сторонам на клиросе, и увидел беса в образе поляка, проходящего в ма́ске и над полой носящего цветок, который зовется "лепок". Бес проходил около братии, извлекал из груди лепок и бросал его на кого-либо. Если цветок прицеплялся к кому-нибудь из поющей братии, то тот, внутренне уже расслаблен, немного постояв, придумывал какой-либо предлог, выходил из церкви, шел в келью и засыпал. И не возвращался в церковь до конца службы.

Комментарий: поляк

Под 1074 г. в летопись было вставлено большое повествование о жизни первых монахов Киево-Печерского монастыря, которых, бывало, посещали и бесы. Описание беса, одетого под поляка, в приведенном отрывке вызывает целый ряд вопросов к отдельным деталям. Во-первых, не ясно, что такое "луда",— плащ или маска (См. комментарий к статье под 1024 г.). Вряд ли это плащ, потому что тогда не

понятно, зачем бесу надо было заходить в церковь именно в плаще и как по плащу старец сразу определил поляка. Скорее всего, имелась в виду маска, которой бес в церкви прикрыл свою образину, чтобы походить на человека. А на поляка он был похож своим костюмом, а не плащом.

Во-вторых, не ясно, что такое "приполъ", и соответственно, что обозначало выражение "в приполе". Если "приполъ" — это пола, то тогда не понятно, зачем цветки у беса были в двух, притом скрытых местах — под полой и за пазухой. "Приполъ" — это на самом деле, пожалуй, не сама пола, а место около полы, может быть, над полой, нижняя часть "лона", то есть талия. "В приполе" — на талии костюма.

В-третьих, не ясно, о каких цветках шла речь — реальных или изображенных (не важно, подразумевался репей, шиповник, ясменник или иной цветок). Для ответа на вопрос обратим внимание на выражение: "носяща в приполе". Глагол "носити" в летописи имел отношение только к переноске тела человека или к ношению одеяний, украшений, знаков отличия. Ср.: "Ношаху сли печати злати, а гостье — сребрени" (62. Под 945 г. Послы носили золотые печати, а купцы — серебряные); "багряницю... красно носяща" (152. Под 1015 г.); "се язвено... носить Всеславъ и до сего дне на собе" (168. Под 1044 г. Эту сорочку... Всеслав носит на себе и по сей день); "носимъ на собе креста" (192. Под 1071 г.) Таким образом, бес над полами, на талии своего одения носил цветок или цветки,— вышитые или пришитые изображения, которые и позволяли считать его одежду польской. Эту одежду, вероятно, украшали цветки, а не один цветок. Недаром в большинстве списков летописи сказано во множественном числе: "носяща в приполе цветкы" (см.: Шахматов А.А. Повесть временных лет. Т. 1. С. 242). Но, может быть, и один крупный цветок красовался над одной полой, тем более, что в пояснении к этому украшению все списки употребили единственное число глагола: "еже глаголется лепокъ". Так или иначе, но бес извлекал из изображения цветка как бы настоящие цветок за цветком и бросал их в братию. Это волшебство, иллюзия. Далее в той же летописной статье приводились и другие примеры того, что бесы могут делать, "творяче в мечте" (208).

Самое интересное для нас в данном случае то, что летописец (вернее, автор сказания о киево-печерских монахах) подразумевал щеголеватость одежды как отличительную черту поляков. Это не случайно. Особенно красивые или дорогое наряды летопись обычно отмечала у чужаков,— у грека ("причинися въ святительския ризы" — 122. Под 927 г.), у древлян, у венгра, у поляка и пр. (см. комментарий к статье под 1051 г.). Безобразно одетыми представлялись также чужаки — булгары: "въ храме... стояще бес пояса" (122. Под 987 г.). О красоте или некрасивости одежды же "своих" персонажей сами летописцы не упоминали ничего (они лишь во вставленных в летопись повестях сохраняли авторские указания на практические отклонения от обыденной нормы в одеяниях мучеников). Поляк, в образе которого скрывался бес, один из самых ярких "не своих" персонажей в летописи.

1097 г.

"Ярослав же: сынъ Святополчь, приде съ угры, и король Коломанъ и 2 пископа. И сташа около Перемышля по Вагру... Давыдъ бо в то чинь пришедъ из ляхов... И устрете и Бонякъ... и поидоста на угры... И наутрия Бонякъ исполчи вои свое. И бысть Давыдовъ вой 100, а у самого 300. И раздели я на 3 полкы и поиде къ угром. И пусти на воропъ Алтунапу въ 50 чади, а Давыда постави подъ стягом, а самъ разделися на 2 части, по 50 на стороне. Угри же исполчишася на заступы. Бе бо угръ числом 100 тысящь. Алтунопа же пригна къ 1-му заступу... И Бонякъ погнаше, сека в тылъ... И тако множеицею убивая, сбиша в в мячь... И сбиша угры акы в мячь, яко се соколъ сбиваеть галице. И побегоша угри. И мнози истопоша в Вягру,

а друзии в Сану. И бежаще возле Санъ у гору, и спихаху другъ друга. И гнаша по них 2 дни, секуще. Ту же убиша и пископа ихъ Купана и от боляръ многы. Глаголаху бо, яко погыбло ихъ 40 тысящь. Ярославъ же бежа на ляхы" (262).

Перевод

Ярослав, Святополков сын, пришел с венграми, в их числе король Коломан и два епископа. Они стали около Перемышля по реке Вагре... А Давыд в то время вернулся из Польши... Его встретил Боняк... Оба пошли против венгров... Наутро Боняк построил своих воинов. Давыдовых воинов было сто, а у самого Боняка — триста. Он разделил их на три отряда и пошел на венгров. Сначала он напустил на них Алтунопу с пятьюдесятью воинами, а Давыда поставил под стягом, а сам разделил своих на две части, по пятидесяти воинов на каждой стороне. Венгры же построились шеренгами. Венгров-то было сто тысяч. Алтунопа примчался к их первой шеренге. А Боняк погнал их, рубя с тыла... И так они, убивая во множестве, сдавили их, словно мяч... Сдавили венгров будто мяч, как сокол сбивает галок в кучу. Венгры побежали. Многие утонули в Вагре, другие в Сане. Бежавшие вверху над Саном спихивали друг друга в реку. Их гнали, секуще, два дня. Тут и убили их епископа Купана и многих из бояр. Рассказывали, якобы погибло их сорок тысяч. Ярослав же бежал к полякам.

Комментарий: венгры

В данном эпизоде говорилось о сражении между внуками Киевского князя Ярослава Владимировича — между Ярославом Святополковичем, на стороне которого выступило венгерское войско во главе с венгерским королем Коломаном, и Давидом Игоревичем, на стороне которого был небольшой отряд половецких ханов Боняка и Алтунопы.

В повествовании об этом сражении явно ощутимы заимствования из разных устных источников (см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 464), Но одновременно видно, насколько органично летопись усваивала все не "свое". Характеристика венгерского войска полностью соответствовала канону воинского рассказа в летописи, обычно осведомлявшего, каков был воинский строй сражавшихся, как нарушился этот строй, как побежали проигравшие битву, как их преследовали, как они погибали, сколько их погибло, кто именно был убит и пр. (ср. статьи под 1024, 1036, 1060, 1093, 1096, 1103, 1107 и др. гг.). Необычно только конкретное уточнение: венгры построились рядами, шеренгами. Но с венграми в летописи постоянно связывалось что-нибудь необычное (см. комментарий к статье под 1015 г.). Так что и эта деталь оказалась на своем месте.

Но совершенно необычна для "Повести временных лет" фраза с поэтическими сравнениями: "И сбиша угры акы в мячь, яко се соколъ сбиваеть галице". Слова "мячь", "сокол", "галица", а также названия каких-либо иных игр или игральных предметов больше не употреблялись в летописи, а птицы упоминались очень редко (голуби воробьи — под 946 г., черный ворон — под 1074 г., птицы вообще — под 986 г. в "Речи философа", еще под 912 и 1065 гг. в выписках из "Хроники" Георгия Амартола). Сочетание двух сравнений подряд — "акы в мячь, яко се соколъ" — также было необычно для летописи (двойные сравнения в летописном тексте попадаются редко и только в церковно-риторических рассуждениях: в характеристике заслуг княгини Ольги: "аки деньница предъ солнцемь и аки зоря предъ светомъ" — 82. Под 969 г. В цитате из "Псалтыри": "яко коло, яко огнь" — 242. Под 1096 г.).

И все же, при всей необычности указанной фразы с двумя сравнениями, она вписывалась в общее летописное изложение, потому что в повествовании под 1097 г. многократно (больше десяти раз) использовались сравнения, а во всей летописи нередко использовались сравнения с животными (хотя и не с птицами). Но, самое

главное, потому что необычность фразы, возможно, входила в летописные "правила игры". Дело в том, что в свои рассказы о нападениях, сражениях, осадах и иных военных событиях летописцы открыто или скрыто включали речи проигравшей, потерпевшей стороны, тоже подводившей итоги. В результате появлялись странные, уникальные оценки и детали в повествовании. Так, в статье под 907 г. об успешном походе Олега на Царьград летописец привел слова греков, своеобразно оправдывавших свое поражение: "Несть се Олегъ, но святый Дмитрей, посланъ на ны от Бога" (44. Это не Олег, но святой Димитрий, посланный на нас Богом). Святой Димитрий Солунский больше нигде не упоминался в летописи, и смысл ссылки на Димитрия нам уже не ясен. В этой же статье как бы со слов греков летописцем был описан погром Царьграда — поэтому о греках говорилось сочувственно, а о Руси отрицательно, тон получился парадоксальный: Олег "много убийства сотвори около града грекомъ, и разбиша многы палаты, и пожгоша церкви. А их же имаху пленникы, овехъ посекаху, другиа же мучаху, иныя же растреляху, а другыя в море вметаху. И ина многа зла творяху русь грекомъ..." (44).

В прочих рассказах о сражениях греков и руси летописцы тоже использовали как бы греческие речи, сочувственные по отношению к грекам, но отрицательные по отношению к руси, содержавшие редкие для летописи выражения. Например, под 988 г. после взятия Корсуня Владимиром греческие персонажи рассуждали между собой: "...Гречьскую землю избавишь от лютыя рати. Видиши ли, колько зла створиша русь грекомъ?" (126. Словосочетание "лютая рать" больше нигде не употреблялось в летописи). В статье под 941 г. о походе Игоря на Царьград войско руси выглядело злодейским: город "весь пожгоша. Их же емше, овех растинаху; другия, аки странь, поставляюще и стреляху в ня; изимахуть, опаки руце съвязывахуть, гвозди железныи посреди главы въбивахуть имъ. Много же святыхъ церквей огневи предаша, монастыре и села пожьгоша..." (58. Весь пожгли. А кого пленили — одних распинали; других, поставив, как мишени, стреляли в них; третьих хватали, связывали руки назад, вбивали им в головы железные гвозди. Много святых церквей они предали огню, пожгли монастыри и села). Сравнение "аки странь" и слово "странь" были употреблены только в этом месте летописи. Статью под 866 г. о походе Аскольда и Дира на греков летописец почти целиком составил на основе греческих источников (см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С 246-247), откуда проник резко отрицательный эпитет по отношению к руси ("безбожныхъ руси") и редкостные для летописи детали и выражения ("буря въста", "волнамъ вельямъ въставшемъ засобь", "корабля смуте", "приверже" — 36, 38).

Таким образом, можно предположить, что в статье под 1097 г. вставленная летописцем необычная фраза "сбиша угры акы в мячь, яко се соколъ сбиваеть галице" явилась отзвуком как бы из венгерских речей по поводу венгерского поражения. Однако этому предположению противоречит поэтическое принижение венгров в данной фразе, что вряд ли было свойственно даже устному венгерскому источнику.

Вероятнее всего, рассматриваемое высказывание о венграх восходило к половецкому эпосу (так считал М.Д.Приселков, см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 464). Но и в этом случае фраза вписывалась в летопись с ее изобразительными сравнениями, относившимися к различным народностям и людям: "якоже и всякий зверь" (30), яко пси", "аки скотъ бесловесный" (32), "аки волкъ" (70. Под 945 г.), "аки губа напаяема" (74. Под 955 г.), "аки пардусъ" (78. Под 964 г.), "аки луна в нощи" (82. Под 969 г.), "акы зверье дивии" (148. Под 1015 г.), "акы свинья в кале" (182. Под 1068 г.), "яко мухы" (208. Под 1074 г.) и др. Мозаичная цельность летописи возникла, вероятно, стихийно, благодаря охотному повторению мотивов летописцами.

1103, 1104 гг.

"В се же лето ведена бысть дщи Святополча Сбыслава в ляхы за Болеслава месяца ноября въ 16 день...

В лето 6612. Ведена дщи Володарева за царевичь за Олексиничь Цесарюгороду месяца иулия въ 20. Томь же лете ведена Передъслава, дщи Святополча, в угры за королевичь августа въ 21 день" (268, 272).

Перевод

В этом же году 16 ноября дочь Святополка Сбыслава была ведена в Польшу замуж за Болеслава...

В 1104 году. 20 июля дочь Володаря ведена в Царьград замуж за царевича Алексея. В том же году 21 августа дочь Святополка Передслава ведена в Венгрию замуж за королевича.

Комментарий: Польша, Венгрия

В конце "Повести временных лет" содержится серия сообщений о выдаче древнерусских княжен замуж за иностранных правителей: дочерей киевского великого князя Святополка Изяславича (внука Ярослава Мудрого) — за польского короля Болеслава III Кривоустого и за венгерского королевича Ладислава (сына Коломана), а дочери перемышльского князя Володаря Ростиславича (племянника Святополка) — за византийского царевича Алексея (сына Иоанна Комнина).

Несмотря на краткость, в этих сообщениях скрыто все-таки отразились представления летописца о "не своих" для персонажей землях или странах. Судя по форме сообщений о княжнах, Польшу, Византию и Венгрию летописец счел "не своими", отдаленными, не очень благоприятными для княжен странами. Поэтому он употребил выражения "ведена в ляхи", "ведена в угры", "ведена Цесарюгороду". Выражения "быть ведену куда-то", "вести куда-то" в летописи обычно означали "не свое" место, неприятное для насильственно или вынужденно ведомого: "на заколенье веденъ бысть", въ плень ведени быша во Осурию", "ведоша на место краньево и распяша", "ведяше... по пустыни" (110, 118, 110. Под 986 г.), "ведоша в веже" (234. Под 1093 г. Имелся в виду половецкий плен), "веде с собою" (158. Под 1018 г. Имелся в виду польский плен).

Отразившееся в подобных выражениях представление летописцев о "не своих" землях содержало различные оттенки. "Не своя" земля для летописного персонажа — это прежде всего, не родная область, не "отчина". Поэтому о переводе князя из Ростова в Новгород летописец выразился с некоторым неблагоприятным оттенком по отношению к как бы чужому Новгороду: "Новгородци же идоша Ростову по Мьстислава Володимерича, и поемше ведоша и Новугороду" (238. Под 1095 г.). "Не свое" место — это не только не родное, но иногда и не приличествующее, умаляющее героя место. Ср., куда привели теребовльского князя: "ведоша и Белугороду, иже град малъ у Киева... и ведоша и в ыстобку малу" (252. Под 1097 г.). "Не свое" место могло быть даже приятным, оставаясь до поры все-таки непривычным для персонажей. Ср.: "И придохомъ же въ греки. И ведоша ны, идеже служать Богу своему. И не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли" (122. Под 987 г.). В сообщениях же о замужествах места, куда были ведены древнерусские княжны, возможно, были восприняты летописцем как чуждые, непривычные для невест. Оттого он упомянул в летописи больше не упоминаемые титулы женихов из тех стран: "царевичь", "королевичь".

Польша в летописи постоянно представлялась "не своей" страной для древнерусских персонажей. Недаром о польском короле, бежавшем из Киева в Польшу, летописец высказался так: "И приде в свою землю. Святополкъ же нача княжити Кыеве" (158. Под 1018 г.). То есть Польша — другая земля (выражение "в свою

землю" не являлось шаблонной формулой). Для русских летописных персонажей Польша выставлялась подчеркнуто не родной страной. Ср.: "Святополкъ же бежа в ляхы. Ярославъ же седе Кыеве на столе отьни и дедни" (156. Под 1016 г.); "Ярополкъ же, оставивъ матерь свою и дружину..., бежа в ляхы" (216. Под 1085 г.).

Польша, как "не своя" для персонажей земля не дает им возможности ни остановиться, отдохнуть, осесть, ни выжить. Ср.: "Святополкъ бежа... и пробежа лядьскеую землю... прибежа в пустыню межю ляхы и чехы, испроверже зле животъ свой" (158. Под 1019 г. Ср. печенеги на Русской земле: "И побегоша печенези разно, и не ведяхуся, како бежати, и овии бегающе тоняху въ Сетомли, ине же въ инехъ рекахъ, а прокъ ихъ пробегоша и до сего дне" — 164. Под 1036 г. Торки на "не своей" земле: "пробегоша и до сего дне и помроша, бегающе" — 176. Под 1060 г.).

Наконец, Польша как "не своя" для русских земля вся необычно возбуждена, разрушительна, неблагополучна. Так, в Польше люди вдруг уничтожили церковь и власть (см. комментарий к статье под 1030 г. Ср., как "нивъздержаньно" творят у себя соседние "при насъ ныне половци" — 32, как иступленно "секуть гору, хотяще высечися" окруженные горами "скверншн языкы, иже суть в горах полунощных" — 242, 244. Под 1096 г.).

Итоги: парциальность иностранцев в летописи

Западная тематика в "Повести временных лет" не отличалась ни разнообразием, ни глубиной. Летописцы охарактеризовали лишь несколько западных народов и стран: варягов, "немцев" и Рим, Польшу и поляков, Венгрию и венгров, Чехию (но не отдельных чехов). Преобладало следующее отношение летописцев к западным странам и людям: иноземцы — это "не свои". О "не своих" летописцы писали без особой внимательности, нередко по шаблону, чаще — как о соседях, находящихся где-то извне, далеко, или как о пришельцах, вдруг появившихся на Руси. Иностранцы, с точки зрения летописцев, отличались различными отклонениями от русских жизненных норм и вызывали у летописцев скептические и осудительные чувства. Запад не был чем-то авторитетным для летописцев. Редкие явно положительные упоминания европейских стран и иноземцев, как правило, восходили к западным источникам, использованным летописью.

Категория "не своих" в летописи не была проведена последовательно и отчетливо. Одна из причин этого заключалась в том, что летописцы постоянно стремились не к укрупнению, а к умельчению людских группировок. Это видно уже по самому началу "Повести временных лет", где трех братьев, сыновей Ноя, Нестор представил разделенными ("живяху кождо въ своей части" — 24), первоначально единый род людской — тоже разделенным ("расъсея по всей земли" — 24), владения каждого из сыновей — разделенными на множество стран и народов, славян — тоже разделенными на много народностей и племен ("разидошася по земле... И тако разидеся словеньский языкъ" — 24, 26), поляков — в свою очередь, разделенными на племена, и так — разделены каждое племя ("жившимъ особе" — 26, 30) и каждый род ("живяху каждо съ своим родомъ и на своихъ местехъ" — 26, 28). И далее летописцы, называя тот или иной народ, на самом деле имели в виду только его отдельные части или отдельных представителей (например, "варяги" — отряд воинов, "немцы" — посольство и пр.). Обратным путем — от частей к целому — мысль летописцев не развивалась. Поэтому они почти совсем не употребляли обозначений, объединявших все человечество в единое целое. Неостановимое разрушение крупных целых отвлекало от проведения граней между "своими" и "не своими", "чужими".

Правда, вопреки обычной манере изложения, в летописи встречаются обозначения стран или народов без их дальнейшего дробления на умельчающиеся части. Но

во всех подобных случаях на летописное изложение и словоупотребление влиял какой-либо инородный источник. Например, во вступлении к летописи летописец, перечислив племена, вдруг объединил их в единое целое: "Бе множество ихъ. Седяху бо по Днестру оли до моря. Суть гради их и до сего дне. Да то ся зваху от грекъ Великая Скуфь" (30). Ясно, что тут не обошлось без греческого источника, а именно — сочинения Епифания Кипрского (см.: Шахматов А.А. "Повесть временных лет" и ее источники. С. 80). Или, например, далее, под 898 г., неожиданно следовало заявление, объединявшее всех славян: "Бе единъ языкъ словенескъ" (40). Однако эта фраза в составе большого отрывка была внесена в летопись из западнославянского "Сказания о преложении книг на славянский язык" (Шахматов А.А. "Повесть временных лет" и ее источники. С. 80-81; Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 256-257). Еще пример — сообщение летописи под 983 г.: "Иде Володимерь на ятвягы, и победи ятвягы, и взя землю их" (96),— о ятвягах говорится как о недробимой цельности. Цельный взгляд на ятвягов заимствован из фольклорных преданий о войнах Владимира Святославича (см.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 485). Под 1071 г. приведено пророчество, оперировавшее целыми странами: "яко... землямъ преступати на ина места, яко стати Гречьскы земли на Руской, а Руской земли на Гречьской, и прочимъ землямъ изменитися" (188). Это цитировалось предсказание языческого волхва, то есть тоже фольклорный материал. И т.д.

Преобладал же в летописи рассыпающийся мир,— не панорама, а калейдоскоп. Пределом деления должен был стать отдельный, единичный человек, но и он в летописи распадался как бы на разных людей с резко различающимися, не сводимыми воедино качествами (например, апостол Андрей — на юге пророк, а на севере простак; угрин Георгий — и счастливчик, и неудачник; Болеслав Польский — и урод, и умен; и пр. Об этом явлении "расщепления" героев летописного повествования см.: Еремин И.П. "Повесть временных лет" как памятник литературы // Он же. Литература Древней Руси: (этюды и характеристики). М.;Л., 1966. С. 85-97). Еще предстоит выяснить исторические причины восприятия мира в столь рассыпающемся виде киевскими летописцами конца XI — начала XII вв. Быстрота конфессиональных, политических, экономических и прочих перемен, резкая нестабильность феодальной обстановки X-XI вв., вероятно, способствовали формированию "умельчающегося" мировосприятия.

Попытки же монументализации мира проявились в литературе позже, к концу XII в. Создатели же летописи конца XI — начала XII вв. пока лишь усваивали, повторяли, накопляли разнородные способы и детали изложения.

Комментарии к переводу

За основу взят перевод Д.С.Лихачева, в который нами внесены многочисленные изменения литературного характера. Наша цель — дать не строго научный, не пословный, но оттого плохо читаемый перевод, и не художественную стилизацию, создающ о образ летописца для наших современных читателей, а фактичный и при этом легко усваиваемый литературный перевод.

Некоторые общие правила предлагаемого перевода таковы. 1. Типичным для летописи считаем спокойное, несколько отрывистое, энергичное повествование. Поэтому в переводе текст разбивается на короткие предложения с привычным для нас порядком слов (нарушаемым ради передачи явной экспрессии или заметных параллелизмов выражений, а также для более ясной связи предыдущего и последующего предложений). 2. В переводе опускаются по многу раз повторяющиеся в летописном тексте малосодержательные союзы, частицы, предлоги, притяжательные местоимения ("и", "же", "бо", "се", "с)и" и пр.). 3. В переведенных предложениях иногда добавляются необходимые пояснительные слова (имена собственные и нарицательные; наречия "еще", "уже", "сначала"; местоимения "весь", "сам",

"иной" и пр.). 4. Очень распространенные глаголы ("быти", "стати", "ити", "поити", "прити", "рещи", "глаголати", "пустити" и др.) переводятся в зависимости от контекста в духе наших современных представлений о выразительном литературном повествовании. То же касается перевода союзов и частиц, существительного "земля", прилагательного "великыи". Сочетание глагола и деепричастия, не обозначающее тесно связанные действия или состояния, обычно переводятся двумя глаголами. 5. Даты переводятся привычными для нас словосочетаниями. 6. Из возможных вариантов перевода предпочтение отдается варианту, морфологически или синтаксически более близкому к древнерусскому тексту.

Обоснования нашего перевода отдельных слов и выражений приводятся ниже.

Вступление в летописи

Слово "*страна*" здесь означало сторону Земли, и соответственно оно так и переводится: "Хаму же досталась южная сторона". Об Иафете во всех списках, близких к Лаврентевскому, сказано с тем же словоупотреблением, что ему досталась "полунощная страна и западная" (Летопись по Лаврентиевскому списку. С.2). Север и Запад считались единой стороной (а не страной). Дальше речь шла тоже о сторонах, а не о странах, Земли. Однако в Лаврентьевском списке появилась искаженная фраза уже явно не о сторонах, а о странах — "полунощныя страны и западныя" (если бы имелись в виду, допустим, две стороны, то прилагательные стояли бы в единственном числе — "полунощная страны и западная"). Переводим, естественно, текст Лаврентьевского списка: "северные страны и западные".

Слово "*часть*" в летописи всегда обозначало отсчет от целого. Поэтому переводим с указанием такого целого: "В Иафетовой же части Земли".

Выражение "*седети въ...*" по отношению к народности не имело предметного оттенка и означало "обитать в..." (ср., например, в начальной части летописи: "седящая в лесехъ" — 32, "в поли седяху" — 42). Поэтому фразу "в Афетове же части седять..." переводим: "в Иафетовой же части Земли обитают...".

Выражение "*приседети къ* ..." не имеет адекватного глагола в современном русском языке и может быть переведено приблизительно: "обитать вплоть до...", "распространяться к ...". Поэтому переводим: "Ляхи же, и пруссы, чудь распространяются вплоть до Балтийского моря".

Слово "*колено*" лучше всего перевести как "род": "Иафетов род". Фраза "Афетово бо и то колено" более ясно передана в других списках: "Афетово бо колено и то" (см.: Летопись по Лаврентиевскому списку. С. 4; Шахматов А.А. Повесть временных лет. Пгр., 1916. Т. 1: Вводная часть. Текст. Примечания. С. 4). Местоимение "то" не относилось к "колену" в качестве определения, а являлось подлежащим и как обобщающее слово перед перечислением означало "вот это", "вот что", "вот кто". В соответствии с таким истолкованием переводим: "Иафетов же род и вот еще кто".

Слово "*корлязи*" может быть переведено как "корляги", то есть "каролинги", и как приложение может быть присоединено к предыдущему слову: "немци-корлязи" (см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 212).

Вступление в летописи выделяется своеобразной этно-географической фразеологией.

859 — 862 гг.

Выражение "*от дыма*" переводится как "от семьи" (см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 233-234).

Фраза "*реша сами в себе*" в одном из списков, близких к Лаврентиевскому, не имеет предлога: "реша сами себе" (Летопись по Лаврентиевскому списку. С. 18), а в том же эпизоде "Новгородской первой летописи" имеет другой предлог: "реша к себе" (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Изд.подгот.

А.Н.Насонов. М.;Л., 1950. С. 106).. Несмотря на мелкость различия, эти три выражения переводятся по-разному: "реша в себе" — подумали (ср.: "рече в собе" — 86. Под 971 г.; "помысли въ себе" — 102. Под 986 г.); "реша себе" — сказали себе; "реша к себе" — сказали друг другу (ср.: "глаголаша к собе" — 248. Под 1097 г.). Местоимение "сами", будучи трижды повторено, явно подчеркивало самостоятельность, независимость племен от варягов: "И почаша сами в собе володети ... И воевати почаша сами на ся. И реша сами в собе" (36). В результате, фразу переводим так, "И сами надумали".

"*Володети нами*" — властвовать, управлять у нас (а не "владеть нами").

Язык рассказа о призвании варягов не ясен. Не ясно, в частности, кто же "изъгнаша" варягов, что конкретно означало слово "изъбрашася" и пр.

898 г.

"*Хулити*", "*похулити*" означало "ругать", "поругать".

"*Ни которому*" в данном случае лучше перевести с максимальным нажимом: "никакому".

"*Еже*" относится не к Пилату, а к его "писанью".

"*Роптати*" не на живое лицо, а на предмет переводится как "осуждать что-либо".

969 г.

Слово "*рече*" переводится как "объявил", потому что речь Святослава перед княгиней Ольгой и боярами являлась официальным выступлением.

Выражение "*любо кому-то*" лучше всего перевести как "нравится кому-то". Ср.: "яко имъ любо, тако створять" (62. Под 971 г.), "чюдно слышати их, любо комуждо слушати их... И бысть люба речь князю" (122. Под 987 г.), "где ти любо" (124. Под 987 г.) и мн.др. Соответственно "не любо ми есть" переводится: "не нравится мне".

Выражение "*быти в...*", а не "княжити в...", применялось в летописи к людям, не властвующим или еще не пришедшим к власти, и значило "пребывать в...". Например, апостол Андрей — "бывъ в Риме" (26), Ольга после гибели князя Игоря — "бяше в Киеве съ сыномъ своимъ" (68. ПОд 945 г.). Поэтому выражение "в Киеве быти" из официальной речи еще не княжащего Святослава переводится как "пребывати в Киеве".

Глагол "*хочю*" (или "хощю") в сочетании с инфинитивом в речах летописных персонажей имел оттенок официальности и обозначал будущее время, действие, которое определенно свершится. Из речей Святослава это следовало ясно. Например, когда Ольга уговаривала креститься противившегося Святослава, то он ссылался на нежелание его дружины: "Како азъ хочю инъ законъ прияти един?" (78. Под 955 г.) Ни о каком реальном "хочю" речи не было. Святослав вопрошал: "Как я в одиночку буду принимать (приму) иную веру?" Или, например, в договоре с греками Святослав клялся: "Хочю имети миръ" (86. Под 971 г.) — подразумевалось не только желание, а обязательство и действие: "Буду соблюдать мир". Так и в речи перед Ольгой и боярами Святослав высказал свое решение: "Буду жить в Переяславце".

По-видимому, нужно внести коррективы в перевод других речей Святослава. Знаменитое "хочю на вы ити" (78. Под 964 г.) — "пойду на вас"; "хочю на вы ити и взяти градъ вашь" (84. Под 971 г.) — "пойду на вас и возьму ваш город". То же касается речей Ольги и прочих князей, где употреблялся глагол "хочю".

Определительная формула "*то есть...*" очень редка в летописи сравнительно с часто употребляемой формулой "се есть...", от которой она, возможно, отличалась неким оттенком отстраненности говорящего от указываемого объекта. Ср.: "то лъжа есть" (52. Под 912 г.), "то суть неистовии" (90. Под 980 г.), "не суть то бози" (96.

Под 983 г.), "то есть бесъ" (190. Под 1071 г.), "то есть ворогъ" (238. Под 1095 г.). Поэтому, если формула "се есть..." переводится как "это", то формулу "то есть..." лучше перевести как "то", там.

Слово "*середа*" в данном случае обозначало не просто географическую середину, но экономический центр земли. Словом "центр" в переводе передается и официальность речи Святослава.

Параллелизм выражений "яко то есть... яко ту..." побуждает перевести слово "*ту*" несколько отстраненно — "туда" (а не "тут").

Слова "благый" и "благо" в летописи употреблялись исключительно в церковно-богословском контексте, кроме данного отрывка. В его контексте же существительное "*благая*" имело сугубо материальный смысл, более узкий, чем "блага". Выражение "вся благая" можно перевести как "все добро", а с официальным оттенком — как "все ценности".

Глаголы "сходитися", "схожатися" и производные от них слова в летописи употреблялись только по отношению к людям, опять-таки кроме данного отрывка, где глагол "*сходятся*" был отнесен преимущественно к предметам, которые сами сходиться-собираться не в состоянии. Поэтому переводим: "стекаются" (в значении "свозятся").

"*Паволоки*" переводим обобщенно как "шелка" (см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 280).

"*Челядь*" допустимо переводить более осторожно: не как "рабы", а как "слуги" (см.: Там же. С. 277-278).

Объяснительная часть речи Святослава отличается не совсем обычным для летописи словоупотреблением, что тоже может указывать на нерусский источник сообщения. Вся речь звучит как немного "переводная".

986 г.

Летописному широкому обозначению "*немцы*" нет соответствия в современном русском языке. Поэтому оставляем это слово, не переводя.

Глагол "*кланятися*" по отношению к кумирам, Богу, иконам и пр. обозначал "поклоняться". Так и переводим.

Смысл словосочетания "по *силе*" отчетливо выражен, например, в переводном "Житии Пахомия": "Попущаи когожьдо по силе ясти и пити. И по силе едущемъ имъ и дела имъ задежи. Да и пастити ся имъ възбрани, ни ясти. Крепъкая крепъкыимъ и ядущиимъ задеваи дела, худая же и льгъкая — трудящимъся и не мощьнеимъ" (Успенский сборник XII-XIII вв. / Изд. подгот. О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. С. 208. Каждому разрешай есть и пить посильно. По их посильному деянию поручай им работу. Не запрещай им ни поститься, ни кушать. Трудные дела задавай крепким и сытым, неважные же и легкие дела — утрудившимся и слабым). Смысл словосочетания "по силе" можно было понимать в сторону еще большей вольности, чем "посильно", что проявилось, например, в "Летописце Переяславля Суздальского", где "немцы" отвечали Владимиру так: "Пост по силе, какъ хто хощеть" (Летописец Переяславля Суздальского, составленный в начале XIII в. (между 1214 и 1219 гг.) / Изд. подгот. К.М.Оболенский. М., 1851. С. 18-19).

Выражение "*идете опять*" двусмысленно, так как не содержит пояснения, куда именно идти предложил "немцам" Владимир. То ли резко "Идите прочь". То ли сдержанно: "Идите назад в Рим". То ли уклончиво-любезно: "Придите ко мне когда-нибудь снова". Такая двусмысленность однажды обыгрывалась в летописи, в рассказе о четвертой мести княгини Ольги деревлянам, которая им обещала: "Смирившеся с вами, поиду опять" (72. Под 946 г.). Деревляне поняли слово "опять" как "назад", в Киев, а Ольга вкладывала в это слово иной смысл — "снова, на Искоростень". Однако Владимир не занимался игрой слов, выражаясь вежливо, а

немцы больше не приходили. Поэтому переводим: "Идите назад". Двусмысленность и неясность наслоились, по-видимому, в результате позднейших переделок первоначального летописного повествования о переговорах с "немцами".

В цитируемом поучении против "немцев" под 988 г. фразу "*пращають же грехи на дару*" перевожу, как предложил В.М.Кириллин: "прощают грехи за мзду". Ср. под 1097 г.: "вдасть дары великы на Давыда" (260. Дал великие дары за Давида).

996 г.

Слово "*околнии*" употреблялось в летописи в значении внешнего окружения чего-либо, ближнего и дальнего. Поэтому выражение "съ князи околними" переводим: "с окружающими князьями".

987 г.

Слово "*старци*" (во множественном числе) в летописи означало собрание не столько старейшин, сколько советников (см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 350), однако советников пожилых. Поэтому слово "старци" не переводим.

Словосочетание "*бытие мира*", в первую очередь, имело в виду библейскую историю мира, которую греческий философ изложил Владимиру. Ср., в самой "Речи философа": "научися от ангела Гавриела о бытии всего мира, и о первемь человеце, и яже суть была по немъ и по потопе, и о смешеньи языкъ, аще кто колько летъ былъ" и пр. (108. Под 986 г.). Поэтому выражение "о бытьи всего мира" переводим как "об истории всего мира".

Фразу "*суть же хитро сказающе*" нельзя перевести точно по форме ("они — искусно рассказывающие", "они хитроглаголивые"). По нормам современного русского языка более приемлемо: "Они искусно рассказывают", а в данном контексте: "Они искусные рассказчики". Слова "хитро", "хитрость", "хитрый" имели в летописи общее значение "искусно", "искусство", "искусный". Так и переводим.

О слове "любо" см. комментарий к переводу из статьи под 969 г.

1015 г.

Глагол "*напасти*" без предлога "на" означал некое стремительное действие само по себе. Поэтому переводим "нападоша" как "набежали".

Собирательное существительное "*зверье*" соответственно переводим как "зверьё".

Фраза "*и се нападоша аки зверье дивии около шатра и насунуша и копьи*" явно испорчена и оттого не совсем вразумительна. Она может быть истолкована трояко: 1) убийцы окружили шатер Бориса и сначала проткнули копьями шатер; 2) убийцы появились около шатра, а затем уже внутри шатра они проткнули Бориса копьями; 3) убийцы напали на Бориса у шатра и сначала наставили на него копья. Смысл этого места колеблется в разных списках летописи. Считаем, что в Лаврентиевском списке выражен первый смысл: Борис лежал на постели внутри шатра, когда убийцы набросились настолько зверски, что Бориса и его слугу пронзили через шатер, потому-то им не сразу удалось убить Бориса. Первоначально же, в "Древнейшем киевском своде", рассказ был яснее: шатер здесь не упоминался и употреблялись правильные словосочетания "нападоша на нь" и "зверие дивии", а убийцы тут же и прикончили Бориса (см.: Повесть временных лет. Ч. 2 / Комментарии Д.С.Лихачева. С. 573).

Фразу "*и слугу его, падша на нем, прободоша с нимь*" переводим в нормах последовательности нашего современного связного рассказа: "...пронзили Бориса. И с ним пронзили..." Выражение "падша на нем" (правильней, быть может, "падша ся на нем") не содержало пояснения о том, что слуга именно заслонил собою Бориса,

распростершись на нем. Поэтому переводим более неопределенно: "упавшего на него".

"*Бяше родом сынъ угърескъ*" — дословно: "бывал родом венгерский сынъ". Переводим более неопределенно: "происходил родом из венгров".

Глагол "*избити*" означал сплошное убийство всех упомянутых лиц подряд. Поэтому переводим: "перебить".

Собирательное существительное "*трупие*" (ср. выше "зверье") не удается перевести одним словом. Чтобы сохранить собирательный оттенок, предлагаем эквивалент выражению "въ трупии": "во множестве трупов", "среди множества трупов".

Язык вставки о Георгии все-таки специфичен.

1018 г.

Формула "*приде на кого-либо*" употребляемая в летописных рассказах о военных событиях, все-таки требует уточняющего добавления в нашем современном словоупотреблении и поэтому переводится как "пришел войной на..."

Выражение "*совокупивъ русь, и варягы, и словене*" является в Лаврентьевском списке единичным видоизменением обычной летописной формулы "совокупити вои многы", которая обозначала собирание или набирание как бы однородного войска для успешного похода. Совокупление же разнородных отрядов для обороны привело к составлению объединенного, но немонолитного войска, которому затем и не удалось противостоять перед нападавшими. Оттого слово "совокупивъ" в данном случае лучше перевести как "соединив".

Формула "*поити противу кому-либо*" имела оттенки, различавшиеся в зависимости от летописного контекста. Она означала "пойти против кого-либо", когда речь шла непосредственно о сражении двух сторон. Но она означала "пойти навстречу кому-либо", когда имелось в виду лишь продвижение к месту будущей битвы. Вот почему данное место надо перевести: "пошел навстречу".

О "*кормильце*"-дядьке см.: Лихачев Д.С. Комментарии / Повесть временных лет. Ч. 2. С. 295.

Древнерусское слово "*укаряти*" имело общее значение "оскорблять", но с дополнительными оттенками в контексте летописных рассказов. В данном случае оскорбления были особенно наглыми, воевода поносил короля. Поэтому предлагаем в качестве перевода слово "уязвлять".

Сочетанию частиц "*да то ти*" в древнерусской поносной речи соответствует наше современное разговорно-задорное "а вот-те".

Сочетание "*великъ и тяжекъ*", по нашему мнению, прежде всего подчеркивало тяжеловесность короля, и оттого оно переводится как "дороден и грузен". Если же считать, что здесь указывалось на внешнюю толщину персонажа, то можно перевести: "огромен и массивен" так, что не помещался на коне.

Прилагательное "*смысленин*" с общим значением "умный" меняло оттенки в летописных рассказах. Круг его дополнительных значений определялся исходным словом "смыслъ", которое означало "мысль", "замысел", "намерение", "соображение" и т.д. Вполне возможно, что в данном случае слово "смыслень" подразумевало подвижность ума, сообразительность внешне неповоротливого Болеслава, сумевшего сразу ответить на оскорбление. Поэтому предпочтительней перевести: "смышлен".

Наречие "*жаль*" в летописи обычно относилось к конкретным предметам и существам: "жаль" отчины, отня стола, лошади, смерда (80, 186, 268. Под 968, 1069, 1103 гг.). Сочетание с абстрактным существительным "укоръ" необычно. Быть может, в первоначальном тексте Болеслав говорил о себе: "меня не жаль". Тогда логика его рассуждения понятна: "Если после такого оскорбления вам всем меня не жаль, то я один...". В дошедшем тексте, возможно, получился пропуск, и приходится переводить: "Если вас не обидело такое оскорбление..."

В этой же фразе не понятно, почему Болеслав обещает погибнуть ("погыну"), раз дружине не жаль его. Вероятно, в первоначальном тексте вместо глагола "*погыну*" стоял другой глагол, связанный со словом "гонити" или "погонити", и изложение развивалось логично: Болеслав пригрозил своей дружине, что он в одиночку "погонит" на Ярослава, что он тут же и сделал. Затем (очень рано) в речь Болеслава вкрались искажения.

Формула "*всести на конь*" обычно была нейтральна, однако иногда она обозначала быстрое движение — вскочить на коня. В данном же случае она указывала на несколько замедленное движение толстого и важного Болеслава — "воссел на коня".

Глаголы "вбрести", "побрести", "пребрести", "перебродитися" (возможно, "бродити" и "убрести") обозначали в летописи передвижение по броду. Поэтому выражение "*вбреде в реку*" переводится как "поехал вброд через реку".

Некоторые особенности словоупотребления из отмеченных выше побуждают к поискам польского источника эпизода.

1019 г.

Глагол "*терпети*", особенно с отрицанием "не", в летописи употреблялся в значении "выносить что-либо", обычно с пояснением того, чего не выносят персонажи. В данном случае Святополк, побуждавший своих спутников к непрерывному бегству ("побегнете!"), явно не мог выносить остановки на одном месте. Поэтому добавляем глагол "останавливаться". Кроме того, выражение "не можаше терпети" переводим как обозначение внутреннего состояния человека: "Ему было невыносимо..."

Экспрессивную формулу "*испроверже зле животъ свой*" адекватно, пожалуй нельзя перевести. Если пытаться передать именно глагол "испроверже", то выражение переводимо нашей современной литературной формулой: "испустил свой дух". Слово "зле" осуждало то, как отрицательный герой испустил дух: "гнусно", "мерзко". Но можно стараться сохранить точный перевод слова "животъ" — жизнь. Ведь в летописи однажды было сказано: "испусти духъ Иисусъ" (118. Под 986 г.). Так что "испроверже животъ" — это не столько "испустил дух", сколько расстался с жизнью", "лишился жизни". А в общем, может быть, и "подох".

1024 г.

Слово "*луда*" переводим как "маска". См. комментарий к этому отрывку.

О выражении "*взиде противу има*" см. комментарий к переводу отрывка под 1018 г.

Выражение "*побежаемъ есть*" лучше переводится не в пассивной, а неопределенно-личной форме: "его побеждают".

1073 г.

Фразеологическое сочетание "*въздвиже котору*", пожалуй, лучше всего перевести нашим современным фразеологическим же сочетанием "раздул ссору".

Формулу "*сести на столе*", не означавшую конкретное сидение на конкретном предмете, лучше перевести более абстрактным выражением "занять престол".

Выражение "*бе начало выгнанью братию*" в данном случае имело более общий смысл, имея в виду не один случай, а целую череду подобных преступлений. Поэтому переводим: "был зачинателем изгнаний братьев".

Выражению "*взострити кого-либо на кого-либо*" ближе всего современное выражение "натравить кого-либо на кого-либо".

Глагол "*налезти*" в зависимости от контекста можно перевести и как "собрать" (ср. несколько раньше, под 1054 г.: "землю отець своихъ и дедъ своихъ, иже налезоша трудомь своимь великымъ" — 174).

Выражение "*взяти злато или имение у кого-либо*" имело смысл не столько "забрать" или "отнять", сколько "получить от кого-либо" (ср. Под 944 г.: "земъ у грекъ злато и паволоки и на вся воя и възвратися въяпять" — 60; под 1097 г.: "ляхове же обещашася ему помогати и взяша у него злата 50 гривен" — 260).

Фразеологическое сочетание "*показати кому-то путь*" лучше всего перевести как "отправить кого-то куда-то" (ср. под 980 г, когда варяги попросили Владимира Святославича: "Да покажи ны путь въ греки". Этот путь варягам не нужно было показывать. Речь шла о разрешении отправиться в Царьград. И князь отправил их: "Идете" — 92).

Летописная статья под 1073 г. насыщена феодальной фразеологией.

1074 г.

Выражение "*позрети по кому-либо*" лучше перевести как "оглядеть кого-либо".

Словосочетание "*обиходящ бес*", не уточняющее кого же бес обходит, лучше перевести как "проходящий бес". Так же и странное выражение "обиходити подле братью" переводим: "проходить около братии".

Слова "*умом*", "в уме" нередко означали "внутренне". Так и переводим.

Язык этого отрывка своеобразен.

1097 г.

"*Исполчити вои*" — в данном случае "построить воинов".

"*Полк*" — в данном случае немногочисленный отряд.

Выражение "*пустити на воропъ*", то есть "послать напасть", лучше перевести как "напустить".

"*Пригнати*" — в данном контексте, пожалуй, "примчаться"

Выражение "*сбити в мячь*" переводится как "сдавить словно мяч" (иные варианты перевода менее удачны: "сбить в мяч" — сейчас не говорят, да и слово "сбить" двусмысленно; "превратить словно в мяч" — не передает усилий).

Словосочетание "*возле Санъ у гору*" означало не столько "вдоль Сана вверх", сколько "вверху над Саном", с высокого берега которого венгры и спихивали друг друга.

"*На ляхы*" — лучше перевести "к полякам", а не "в Польшу (ведь не сказано: "в ляхы").

А.Н.Ужанков

"ЛЕТОПИСЕЦ ДАНИИЛА ГАЛИЦКОГО": К ВОПРОСУ ОБ АВТОРЕ ВТОРОЙ РЕДАКЦИИ

Как уже было мною установлено, работа над продолжением "Летописца" / той частью, которую мы именуем "второй редакцией"/ велась, скорее всего, после 1264 г. - года смерти Даниила Романовича Галицкого, во всяком случае, не ранее 1262 г., поскольку при ее написании автор пользовался Хронографом 1262 года / 8 .272/. О том, что второй автор работал над "Летописцем" спустя время после описываемых им событий, свидетельствует и авторская ремарка под 1260 г. /рассказывается о походе Бурундая в 1256 г./:"И помолився /Даниил - А.У./ Богу, святому Спасу избавнику, яже есть икона, яже есть в городе Мелнице во церкви святое Богородице, и ныне стоить в велице чести..."/ 7 .846-847/.

Конец "Летописца" /то есть, собственно, второй редакции/ за 1261-1264 гг. в своем первоначальном виде не сохранился, был заменен или значительно переделан уже владимирским продолжателем Галицко-Волынской летописи / 8 .276-282/.

Стало быть, вторая редакция "Летописца" представлена в дошедшем до нас тексте Галицко-Волынской летописи 1251-1260 гг., то есть одним десятилетием.

Написана она, судя по всему, так же как и первая редакция, одним автором. Начиная с 1251 г. /по Ипатьевской летописи/, а точнее, с сообщения о смерти польского короля Конрада, умершего 31 августа 1247 г. /1.48; 6 .278/ и до 1260 г. мы имеем цельное повествование автора - современника описываемых событий. Об этом свидетельствует обилие приводимых им деталей.

Например, при описании под 1251 г. похода кн. Даниила и поляков на ятвягов автор воссоздает такой эпизод сражения:"Андрееви же дворьскому, сердце крепко имущю, нездравие же тело его обьдерьжаше и руце, потокшу же ему во ротные, копие упусти, и за мало не убьенъ бысть..." / 7.811./

В сообщении под 1252 г. об осаде Миндовгом города Тверимета заметил:"Гонящимъ же имъ застрели конь Половчинъ Миндогова въ стегно, и возвратися Миндовгъ в землю свою." / 7.818/.

В другом рассказе под 1254 г. о штурме Даниилом чешского города Опавы приводит следующий эпизод:"...Людем же внезапу пустившимся ко граду. Немце же видевше устремленье Руское крепко, и побегоша, и не-колико ихъ убиша во вратехъ, и вратъ не затвориша бежаще. Данило бо бе очима напрасно боля, и не виде бывшаго во вратех, виде бо люди своя текуща и обнажи мечь свой, возгна е, и темъ не прия град, потом же видевше стужиси о неприятьи града..."/ 7.824/.

Многие детали описаны под 1255 г.:"Идушу ему /Даниилу - А.У./ на войну со сыномь Львомъ и со Сомовитомъ, княземъ Лядьскимъ, братъ бо ему /т.е., Василько Романович - А.У./ воротися, бе бо язва ему на нозе, и посла вое свое со братомъ все."/ 7.827/.

Немногим далее:"Львови же соседшу с коня одиному, и бьющюся с ними крепко. Видившимъ же имъ, яко Левъ одинъ бьеться с ними, навратишася малии на помощь ему. Львови же убодшему сулицю свою въ щитъ его / ятвяга Стекинта - А.У./, и не могущу ему тулитися, Левъ Стекинътя мечемъ убил и брата его прободе мечемъ. Они же погибоша. Он же, гоняше я пешъ, и они же на конихъ гоняще, побивахуть я и бодяхуть я."/ 7.827-828/.

Еще ниже:"Данило... самъ еха проводить вои своих. Едущу же ему до Грубешева, и уби гепревъ шесть, а самъ же уби их рогатиною Г̃, а три отрочи его." / 7.830/.

При описании под 1256 г. нового похода Даниила Галицкого с сыновьями на ятвягов, в рассказе о взятии или деревни Привица, приведен такой эпизод с интересными подробностями:"Прибегъшимъ же имъ /ятвягам - А.У./ к воротомъ и смятшимся, и прибегшимъ же у ворота, друзии же навернушася. Многим же летевшимъ другъ на друга, бе бо ледъ ползокъ. Данило же и Левъ вборзе скочиста на не воротъ, они же побегоша." / 7 .833/. Можно и далее продолжить примеры, но их количество ограничивает объем статьи. Думается и приведенных вполне достаточно, дабы убедиться, что автор, при написании продолжения / второй редакции/ "Летописца", до мельчайших подробностей был знаком с описываемым.

Обращает на себя вниман е одно обстоятельство: во всех примерах, как приведенных здесь, так и имеющихся еще в "Летописце", подробности присутствуют в тех рассказах, в которых фигурирует Даниил Галицкий. Это дает право заключить, что и второй автор /продолжатель/ "Летописца" - близкий Даниилу Романовичу человек, который либо слышал эти подробности из уст самого князя или его приближенных, либо сам постоянно находился рядом с ним и видел многое из описанного. Это дает возможность автору обильно цитировать галицкого князя на всем протяжении своей работы, причем цитаты не ограничиваются одной-двумя фразами:

"Приехав же Данило и рече имъ:"Почто ужасываетеся? Не весте ли, яко война безъ падшихъ мертвых не бываеть? Не весте ли, яко на мужи на ратные нашли есте, а не на жены? Аще му ь убьеъ есть на рати, то кое чюдо есть? Инии же и дома умирають без славы, си же со славою умроша! Укрепите сердца ваша и подвигнете оружье свое на ратнее!"/ 7 .822/. А в другом месте приводит слова, обращенные уже к самому князю:"И реша мужи браньнии:"Ты еси король, голова всимъ полкомъ. Аще насъ пошли наперед кого, не послушно есть. Веси бо ты воиничкий чинъ, на ратехъ обычай ти есть, и

всякий ся тебе усрамить и убоиться. Изииде самъ напередъ."/ 7.831/

К сожалению, во второй редакции /продолжении/ "Летописца Даниила Галицкого" не содержится материал, который бы позволил установить имя ее создателя. Но поскольку два крупных исследователя Галицко-Волынской летописи - В.Т.Пашуто и А.И.Генсёрский - указывали на причастность в работе над "Летописцем" Холмского епископа Ивана, рассмотрим их предположение.

В.Т.Пашуто считал, правда бездоказательно, что епископ Иван составил в начале 60-х годов холмскую летопись, продолжавшую "княжеский свод 1246 г." /6.97,101/.

А.И.Генсёрский, отождествив седельничего князя Даниила Ивана Михалковича с епископом Холмским Иваном, приписал авторство Ивану Михалковичу - епископу Ивану, законченной в 1255 г. но отразившей события только до 1234 г., первой, по его классификации, редакции "Летописца"/3.92-95/.

На ошибочность отождествления Ивана Михалковича и епископа Ивана уже указывалось мной /8.258/ при разборе гипотезы А.И.Генсёрского. Там же высказаны и сомнения по поводу авторства Ивана Скулы. И здесь я возвращаюсь к этому вопросу еще раз затем, чтобы подвергнуть анализу предположение А.И.Генсёрского уже об авторе - Холмском епископе Иване, на сей раз безо всякой связи /и зависимости/ с именем Ивана Михалковича /Скулы/.

Одним из ключевых положений гипотезы А.И.Генсёрского является сообщение под 1223 г. о поставлении Холмского епископа Ивана:"Божиею же волею избранъ бысть и поставленъ бысть Иванъ пискупъ княземъ Даниломъ от клироса великое церкви святой Богородицы Володимирской..."/ 7.740/.

Если внимательно проанализировать этот небольшой отрывок под 1223 г., в котором перед процитированной фразой перечисляются

владимирские епископы и сообщается об открытии епископии в Холме, а затем уже и о назначении Ивана на новую кафедру, то можно обнаружить существенное противоречие в оценке упоминаемого в этом пассаже епископа Иоасафа. В начале пассата сообщается:"... беаху Володимьрьскыи пискупе: бе бо Асафъ блаженый преподобный, святитель Святое Горы ..."/ 7.739-740/, а затем, после процитированного выше сообщения о поставлении в Холм епископа Ивана, говорится:"... бе бо преже того пискупъ Асафъ Вугровьскый, иже скочи на столъ митрофоличь, и за то сверженъ бысть стола своего, и переведена бысть пискупья во Холмъ."/ 7.740/. Трудно допустить, что автор уважительных слов "блаженый преподобный святитель" несколькими строчками ниже мог неуважительно написать "иже скочи ..., и ... сверженъ бысть". Кроме того, в первом случае говорится об Иоасафе как епископе Владимирском, а во втором - Угровском, т.е. явно нарушена, точнее, утрачена связь между фактами. Видимо, вторая запись сделана намного позже первой. Во-первых, после имени первого Владимирского епископа Иоасафа названы еще три его преемника, а он вначале назван святителем*, т.е. игуменом монастыря, а уже потом - епископом.

Во-вторых, упоминаемый в заметке город Холм /еще не ставший столицей/ был построен Даниилом Галицким в конце 30-х годов, около 1237 г. / 4.418/ до монголо-татарского нашествия /см. рассказ о его основании и строительстве под 1259 г./.

В-третьих, епископ Иоасаф был переведен из Владимира в Угровск самим кн.Даниилом, то есть, согласно воле последнего, и чтобы он без ведома и воли князя занял митрополичий престол, тому должны были бы способствовать особые обстоятельства. По крайней мере, два: митрополичья вакансия в Киеве и отсутствие на Руси кн. Даниила Романовича, державшего Киев в тот момент, когда там и была эта вакансия.

5-112

Именно такое стечение обстоятельств сложилось в начале 40-х годов, когда Даниил Романович владел Киевом через своего тысяцкого Деньяна.

Последним из домонгольских митрополитов в Киеве был грек Иосиф, прибывший в столицу Древней Руси в 1237 г. /2.1/. О дальнейшей его судьбе ничего не известно. Видимо, в период монголо-татарского нашествия 1237-1240 гг. он покинул Русь, во всяком случае, после разрушения монголо-татарами Киева в 1240 г. о нем ничего не говорится, т.е. митрополичья кафедра после 1240 г. была свободна /2.1/.

В том же 1240 г., но еще до захвата и разрушения татарами Киева, кн.Даниил уходит из Галицких земель в Венгрию а затем в Польшу. Именно это время и было наиболее вероятным, когда епископ Иоасаф занял митрополичий престол без ведома кн.Даниила. И здесь следует сделать одно небольшое объяснение этого поступка епископа.

Я уже говорил выше, что сам кн.Даниил поставил Иоасафа епископом в Угровск, когда открыл там новую епископскую кафедру. Хотя официально столицей Галицкого княжества был Галич, кн. Даниил управлял княжеством из Угровска, пока не был построен Холм и официально не перенесена в него столица Галицкого княжества. Тогда получается, что епископ Угровский Иоасаф, после исчезновения митрополита-грека Иосифа, становится главным иерархом не только в Галицком княжестве, но и, коль под владения Даниила Романовича подпадал в то время и Киев, в Киевской митрополии в целом /2.3-4/. Видимо, на этом основании и решился епископ Угровский Иоасаф, "как епископ фактической столицы великого князя... присвоить себе права митрополичьи."/2.4/. Но это никак не согласовывалось с планами кн.Даниила Галицкого.

После возвращения в апреле 1241 г. из поездки в Венгрию и По

льшу Даниил Романович принимается за наведение порядков в своих землях. Помимо прочего, он переносит епископскую кафедру из Угровска в новую столицу княжества - город Холм, лишив за самовольный захват митрополичьей кафедры, всех полномочий Угровского епископа Иоасафа:"И поставленъ бысть Иванъ пискупъ княземь Даниломъ от клироса великое церкви святой Богородицы Володимерьской, бе бо преже того пискупъ Асафъ Вугровьский, иже скочи на столъ митрофоличь и за то сверженъ бысть стола своего, и переведена бысть пискупья во Холмъ"/ 7 .740/.

Стало быть, назначение Ивана епископом в Холм могло произойти только во второй половине I24I г., а не в I223 г., как сообщает "Летописец", и не в I260 г., как указано О.П.Лихачевой в комментариях к "Галицко-Волынской летописи"/ 5 .3.579/.

Епископ Иоасаф, видимо, попал после этого в опалу. Во всяком случае "Летописец", повествуя под I259 г. о создании Холма, вспомнил еще и о княжении кн.Даниила во Владимире и основании им города Угровска, и открытии в нем епископии, однако не назвал по имени первого его епископа Иоасафа, хотя и был он, как уже сообщалось, поставлен кн.Даниилом:"Данилови бо княжащу во Володимере, созда градъ Угорескъ и постави во немъ пискупа. Ездящу же ему..." и т.д. / 7 .842/. Это как раз то сообщение о переводе епископа Иоасафа из Владимира в Угровск,которого не достает в разобранной нами выше статье "Летописца" под I223 г. / 7 .740/.

Совершенно очевидно, что сообщения "Летописца" во вставке под I223 г. и статье под I259 г. связаны между собой. Во-первых, только они из всего текста "Летописца" касались судьбы епископа Иоасафа. Во-вторых, в статье под I223 г., после перечисления Владимирских епископов, имеется обещание:"Богу же изволившю, Данилъ созда градъ именемъ Холмъ. Создание же его иногда скажемъ." А выполняется оно, то есть рассказывается о создании Холма, только

под 1259 г.

В этой же статье под 1259 г. впервые /если не считать вставки о нем под 1223 г./ в поле зрения автора второй редакции "Летописца" попадает Холмский епископ Иван, освятивший в 1259 г. восстановленную после пожара церковь святого Иоанна Богослова:"Увидивъ же сищю пагубу граду, вшедъ во церковь и виде пагубу, и скалиси велми. Помолився Богу, паки обнови и церковь освяти пискупомъ Иваномъ."/ 7 .845/. И если история строительства города Холма в рассказе под 1259 г. поведана очень обстоятельно, с великолепным, единственным вообще в древнерусской литературе XI-XIII вв. столь подробным описанием церквей, то о самой Холмской епископии не сказано ни слова, как и о поставлении на епископскую кафедру Ивана, но зато автор вспомнил об Угровске и о поставлении туда епископа. Совершенно очевидно, что вставка под 1223 г., помещенная после перечня Владимирских епископов и обещания рассказать об основании Холма,сообщавшая о переводе в Холм епископа Ивана, была призвана компенсировать этот пробел. Говорить о поставлении Ивана в самом рассказе под 1259 г. о пожаре Холма и его восстановлении - было не кстати /прошло, ведь, уже 18 лет !/. Поэтому автор второй редакции "Летописца" и поместил это сообщение под 1223 г. после перечня Владимирских епископов и рассказа о самовольном захвате Иоасафом митрополичьего престола. Оно показалось ему здесь вполне уместным, к тому же и Иван, до поставления в епископы, был Владимирским священником.

Получился, если можно так выразиться, кратний очерк истории Галицко-Волынской епархии.

Появление вставки под 1223 г. о поставлении епископа Ивана может в какой-то степени свидетельствовать именно о его заинтересованности в ней. Во всяком случае, восстановление спустя значи-

тельное время подробностей о его предыдущей службе /"от клироса великое церкви святой Богородици Володимерьской"/, были, видимо, занесены в "Летописец" со слов самого епископа Ивана. А.И.Генсёрский считал, что эти подробности записаны самим Иваном, поскольку он и был автором этой редакции "Летописца" /См. разбор его гипотезы в предыдущей статье: 8 .255-260/.Однако, полагаю, что только одной этой записи не достаточно, чтобы считать автором второй редакции "Летописца" епископа Ивана.

В пределах "Летописца", составленного сторонниками кн.Даниила Галицкого, то есть, до I26I г., епископ Иван упоминается всего дважды: во вставке I223 г. и под I259 г. в рассказе о восстановлении после пожара Холма, когда он заново освятил церковь Св.Иоанна Златоуста. Кроме указанных выше сведений о его предыдущем месте службы во Владимире нет никаких данных, которые хотя бы косвенно могли бы свидетельствовать, что автором второй редакции "Летописца" является епископ Иван.

Не может служить аргументом в пользу этой гипотезы А.И.Генсёрского и место написания второй редакции "Летописца". Как и первая редакция, она была написана в Холме. Все повествование за I25I-I260 гг. ведется из Холма: отсюда кн.Даниил выступает в походы, сюда после них возвращается. Очевиден и интерес второго автора "Летописца" к Холму: он дважды обещал написать историю создания новой столицы - в своей вставке под I223 г. и I259 г., и поведал ее под тем же I259 г.

Однако, хотя вторая редакция и была составлена в Холме, этот факт еще не значит, что она создавалась в Холмской епископии епископом Иваном. Достаточно вспомнить, что первая редакция "Летописца" была написана тоже в Холме печатником, позднее - названным митрополитом Кириллом, возглавлявшим до своего поставления княжескую канцелярию. Нужны дополнительные доказательства того, что

5*- 112

вторая редакция "Летописца" была написана именно в Холмской епископии и, если не самим епископом Иваном, то под его непосредственным руководством. Такие доказательства в "Летописце" имеются.

Говоря об авторе второй редакции "Летописца" важно отметить его устойчивый интерес к церкви Св. Иоанна Златоуста в г.Холме. Впервые о ней говорится под 1254 г. после рассказа об удачном походе кн.Даниила на Польшу. По возвращении из похода кн.Даниил "видевся со братомъ своимъ /Васильком - А.У./, и бысть в радости велице, и прибываше в дому святого Ивана во городе Холме, с веселиемь славя Бога и Пречистую его матерь и святаго Ивана Златауста /7.826/.

Под 1259 г. рассказана предыстория создания церкви:"И возлюбивъ место то, и помысли /Даниил - А.У./, да сожижеть на немь градець малъ. Обещася Богу и святому Ивану Златоусту, да створит во имя его церковь. И створи градець малъ. И видевъ же, яко Богъ помощникъ ему, и Иоанъ спешникъ ему есть, и созда град иный..." /7.842-843/.

Немногим ниже под тем же годом сообщается:"Созда же церковь святаго Ивана красну и лепу."/7.843-846/. А далее следует одно из замечательнейших описаний древнерусской архитектуры, которое, несомненно, принадлежит человеку не стороннему, а хорошо знавшему не только сам собор, но и в деталях историю многих его украшений. Замечу, для сравнения, что в рассказе о другой холмской церкви - Пресвятой Богородицы, описана только одна чаша /правда, надо полагать, удивительная по красоте/. Важно также отметить, что автором описана и находившаяся в церкви Св.Иоанна Златоуста святого деревянная скульптура. Ее описание помещено уже под 1260 г., но оно тесно примыкает к предыдущей статье и продолжает рассказ об истории Холма.

Но вернемся к рассказу о церкви Иоанна Златоуста. После ее восстановления в 1256 г. /по "Летописцу" - 125? г./, ее освящает епископ Иван:"...паки обнови и церковь освяти пискупомъ Иваномъ." / 7.845/. Важно отметить, что об освящении епископом Иваном других сгоревших и восстановленных в Холме церквей автор второй редакции "Летописца" не говорит. То есть, ему было важно сообщить

об освящении епископом Иваном именно церкви Св.Иоанна Златоуста. Чем это можно объяснить? На мой взгляд, двумя причинами.

Во-первых, кн.Даниил Романович во крещении имел имя Иоанна (этим именем называл Галицкого князя в обращении к нему Римский папа Иннокентий IУ/I.59, прим.2 к 1259 г./), и естественно, что в новой столице своего княжества - Холме, он строит, прежде всего, церковь во имя своего небесного покровителя и помощника Иоанна Златоуста.

Конечно же, по роду своих обязанностей, епископ Иван должен был освящать все церкви своей епископии. Но автор выделил одну - Иоанна Златоуста в Холме. Видимо - и это, на мой взгляд, вторая причина интереса автора - церковь Иоанна Златоуста в Холме была кафедральным собором и, соответственно, приходом самого епископа. Этим объясняется устойчивое к ней внимание со стороны второго автора "Летописца". Подробности, приведенные им в описании церкви, позволяют предположить, что автор имел самое непосредственное отношение к этой церкви, то есть, к епископии, руководимой Иваном. Если так, то продолжение "Летописца" действительно велось в Холме на сей раз не в княжеской канцелярии, а на епископской кафедре и под руководством епископа Ивана. Тогда становится понятной и объяснимой сделанная его сторонником /подчиненным/ вставка в труд своего предшественника под 1223 г. о поставлении епископа Ивана на Холмскую епископию в 1241 г.

Необходимо отметить, что это не единственная вставка второго автора в первую редакцию "Летописца". Уже начало "Летописца" после фразы:"По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго самодержца всея Руси..."/ 7.715-717/ разорвано рассказом о Романе Мстиславиче Галицком и поэтической легендой о половецкой траве евшан, и продолжается ниже:"... велику мятежю воставшю в земле Руской, оставившима же ся двеима сынома его: единъ 4 летъ, а другии двy летъ."/ 7 .715-717/.

Понять, кому принадлежит эта вставка помагает параллель, отмеченная еще И.Ждановым /4.433-434/, из нее к тексту под 1251 г.. Этот текст, без сомнения, принадлежит уже автору продолжения /второй редакции/ "Летописца". В нем говорится об удачном походе Даниила и Василька на ятвягов, и, сравнивая их с отцом, Романом Мстиславичем, автор припоминает доблесть кн.Романа:"...И придоста со славою /Даниил и Василько - А.У./ на землю свою, наследивши путь отца своего великаго Романа, иже бе изоострился на поганыя, яко левъ, имже половци дети страшаху"./ 7 .813/

Сравним эту фразу с близкой ей из вставки в начале "Летописца характеризующей того же кн.Романа:"...устремил бо ся бяше на поганыя, яко и левъ, сердитъ же бысть, яко и рысь, и губяше, яко и коркодилъ, и прехожаше землю ихъ, яко и орелъ"/ 7 .716/. Далее в этом пассаже заходит речь о половцах и половецких ханах Отроке и Сырчане, а в тексте под 1251 г. те же половцы пугают кн.Романом своих детей. То есть, связь обоих текстов очевидна: оба они принадлежат перу одного автора - продолжателю "Летописца" после 1[illegible] /по "Летописцу"/.

Об этом, кажется, свидетельствует и сам автор под 1257 г., рассказывая об очередном походе кн.Даниила на ятвягов, в результате которого князь Даниил обложил ятвягов данью, и галицкому княз

было очень важно, чтобы и "ляшская земля" узнала об этой дани. Автору же "Летописца" было важно подчеркнуть, что Даниил повторил достижения своего отца - великого князя Романа Галицкого, покорив ятвягов:"И вдасть /Даниил- А.У./ ему из дани Ятвяжьской даръ Сигневу воеводе послушьства ради, да увесть вся земля Лядьская, яко дань платили суть Ятвязи же королеви Данилу, сынови великого князя Романа. По великомъ бо князе Романе никто же нь бе воевалъ на не в Рускихъ князих, развее сына его Данила. Богомъ же дана ему дань... Якоже сказахомъ о ратехъ многихъ си же написахомъ о Романе, древле бо писати си, ныне же зде вписано бысть в последняя..." / 7.835-836/. Собственно, сам автор напомнил, что ранее писал о князе Романе Галицком, и "ныне", в продолжении текста под 1257 г. написал о нем в последний раз. Далее во второй редакции "Летописца", в сохранившемся ее те-к-сте до 1260 г. включительно, имя Романа Мстиславича действительно больше не упоминается. Что же касается предыдущего упоминания кн.Романа Галицкого под 1251 г., то и там он вспоминался в связи с походом кн.Даниила на ятьягов. То есть, автор проявил одну и ту же тенденцию в резюмировании итогов походов Даниила Романовича, сравнивая его с отцом.

Таким образом, как свидетельствует замечание самого автора под 1257 г. и анализ трех случаев упоминания Романа Галицкого, текст 1257 г. связан с аналогичным текстом 1251 г., а тот, в свою очередь, со вставкой в начале "Летописца". Это говорит о том, что их автором является продолжатель "Летописца" за 1251-60 гг. Нет, однако, однозначного ответа, почему именно автор второй редакции "Летописца" проводил параллель между князем Романом и его сыном Даниилом, а автор первой редакции не вспоминал отца кн.Даниила. Можно дать только предположительный ответ, исходя из положения, что вторая редакция "Летописца" создавалась на епископской кафед-

ре в Холме под руководством епископа Ивана.

Как свидетельствует о нем вставка под 1223 г., епископ Иван был из Владимира, "от клироса" церкви Пресвятой Богородицы. То есть из столицы отчины Романа Мстиславича - Владимира Волынского. /Только в 1199 г. Роман Мстиславич, после 26-летнего княжения во Владимире, вокняжился в Галиче, объединив два княжества в одно./ Именно от епископа Ивана - владимирца - автор /если Иван не был им самим/ мог перенять уважительное отношение к Роману Мстиславичу, отразившееся в его труде. Если бы влияние исходило непосредственно от самого Даниила Романовича, который только смутно мог помнить отца, то оно проявилось бы и в первой редакции "Летописца".

Если предположить, что вторая редакция "Летописца" писалась при Холмской епископии лицом духовным, то тогда понятной становится его оценка - с христианских позиций - походов кн. Даниила /и его отца Романа заодно/ на ятвягов: православный князь покорил "поганых язычников". И в этой связи любопытна деталь из описания столкновения кн.Даниила и его сына Льва с ятвягами на окраине деревни Привища:"Один же воинъ управи десьницю свою, иземь рогтичю ис пояса своего, далече вергъ, срази князя Ятвязьского с коня своего. И летящу ему до земле, изииде душа его со кровью во адъ." /7.833-834/.

Такое замечание о нисходящей душе язычника в ад вполне уместно в устах православного автора, будь он церковным иерархом, священником или простым христианином. Важно, однако, что эта оценка греховности язычников у второго автора "Летописца" не единственная. Немногим ранее, под 1252 г., он поведал о крещении литовского князя Миндовга, и заметил, что этот акт был вызван политическими мотивами, а Миндовг остался, по-прежнему, язычником:"Миндовгъ же посла к папе и прия крещение, крещение же его льстиво бысть, жряше богом

своимъ в тайне: первом Нънадееви, и Телявели, и Дивериксъзу заелчему богу, и Меидеину..."/7.817/. Этот пассаж, кстати сказать, заканчивается вполне толерантным замечанием автора о возможном крещении Литвы Ливонским орденом крестоносцев. И в нем автор "Летописца" дает оценку причин, почему Литва затянула со своим крещением. Виновным в этом оказался рижский магистр Ливонского ордена Андрей, за что и был отлучен от своего сана орденом. Знает автор и рижского епископа и пробста Виргала, поддерживавшего Тевтивила - пленянника и антогониста Миндовга. Знает он и о готовности ливонских рыцарей помочь Тевтивилу, крестившемуся ранее Миндовга. Да и вообще, автор второй редакции "Летописца" очень хорошо знаком с положением дел в Литве, Венгрии, Ляшской, Чешской и даже Немецкой землях.

Это свидетельствует о его прекрасной осведомленности. Несомненно, его источник информации очень близок к князю Даниилу Романовичу. Им может быть и княжеская канцелярия. Но, скорее всего, все же Холмская епископия. Только церковное руководство, думаю, могло столь обстоятельно знать историю крещения Литвы и имена высших священнослужителей. К тому же, холмский епископ Иван был ближайшим помощником кн.Даниила во всех его делах, т.е. обладал необходимой информацией, использованной "Летописцем".

О близости епископа Ивана кн. Даниилу сообщает уже владимирский писатель, составитель Волынской летописи и весьма субьективный редактор "Летописца", не проявивший особой симпатии ни к самому Даниилу Романовичу, ни к его ближайшему окружению. Тем интереснее его сообщения о совместной деятельности кн.Даниила и епископа Ивана.

В 1261 г. /по Ипат. лет./ Даниил Романович вместе с епископом Иваном находились во Владимире-Волынском на свадьбе дочери Василь-

ка Романовича, отдававшего свою дочь Ольгу замуж за Черниговского князя Андрея Всеволодовича. Туда и пришла весть о приближении монголо-татарского воеводы Бурундая, который потребовал от князей-братьев, союзников монголов де-юре, его встретить. Навстречу Бурундаю выехали Василько Романович с племянником Львом Даниловичем, а вместо себя кн.Даниил отправил епископа Ивана:"... а Данило князь не еха с братомъ, посла́лъ бо бяше себе место владыку своего Холмовьского Ивана."/7.849/ Немногим нитке уже Василько Романович пользуется услугой епископа Ивана, отправившегося послом от Василька к Даниилу:"Василко же князь ишь Шюмьска посла владыку Ивана напередь ко брату своему Данилови. Владычи же приехавшю к Данилови /князю/, и нача ему поведати о бывшем, и опалу Бурандаеву сказа ему."/7.849-850/. Далее владимирский автор та́к сказал о реакции кн.Даниила на услышанное, как не посмел бы написать ни один из авторов "Летописца":"Данилови же убоявшуся, побеже в Ляхы, а из Ляховъ побеже во Угры."/7.850/. Получается, что от страха, кн.Даниил не знал, где ему спрятаться.[x] Но далее из слов того же автора выясняется, что "король /Даниил - А.У./ же бяшеть поехалъ в Угры"/7.857/, а не побежал, не только с ведома брата Василька Романовича, но, видимо, согласно обоюдной договоренности о плане действий. Кн.Даниил, например, сразу же догадался, что приехавшие вооруженные люди - воины брата Василька, привезли ему весть о победе брата над Литвой, хотя сам поход Василька Романовича на Литву состоялся уже после то-

[x] Сравните с замечанием предыдущего, т.е. холмского автора:"Данило же держаще рать с Куремьсою и николи же не боячя Куремьсе, не бе бо моглъ зла ему створити никогда же Куремьса."/7.846/.

го, как кн.Даниил из Польши поехал в Венгрию, т.е. по "Летописцу" о походе брата кн.Даниил знать не мог.

Не стремился сохранить владимирский автор реноме и епископа Ивана. Когда Бурундай разгневался на кн.Василька и Льва Даниловича, "владыка стояше в ужасти величе"/7.849/, - отмечает он, хотя корректнее по отношению к лицу духовному было бы вовсе об этом не говорить. Тем не менее, этот страх владыки еще раз передан в его собственном уже рассказе Даниилу, к которому он прибыл по поручению кн.Василька Романовича. Совершенно очевидно, что в концовке "Летописца" за 1261-64 гг. выражено совсем иное отношение как к князю Даниилу Романовичу, так и Холмскому епископу Ивану, чем во второй редакции "Летописца". Нас же в данном случае интересовали дружеские отношения князя и епископа, ибо автор второй редакции отразил интересы их обоих.

Если, подводя итоги, суммировать все имеющиеся у нас факты, то можно следующим образом охарактеризовать автора второй редакции /продолжения/ "Летописца".

Совершенно очевидно, что он работал после 1262 г., поскольку пользовался Хронографом 1262 г., скорее же всего, после смерти кн. Даниила Романовича Галицкого, т.е. после 1264 г. Этому автору принадлежат вставки в текст предшественника об отце князя Даниила - Романе Мстиславиче, и вставка под 1223 г. о поставлении в 1241 г. на епископскую кафедру в Холм Ивана, священника из Владимира. Несомненно, в этой вставке был заинтересован только один человек - тот, о котором она и говорит - епископ холмский Иван.

Дважды выраженное автором-христианином негативное отношение к язычеству, хорошая осведомленность о церковных кругах Риги, устойчивый интерес к истории создания Холма и построения в нем церкви

Св.Иоанна Златоуста, подробное описание церковных ценностей в ней, с указанием адресов их поступления, воссоздание только истории Холмской епископии, - все это позволяет видеть в авторе второй редакции "Летописца" человека близкого именно к Холмской епископии, кафедральным собором которой, видимо, была церковь Св.Иоанна Златоуста. Вероятнее всего, что именно при епископской кафедре, используя ее библиотеку и архив, и велась работа над продолжением "Летописца" после отъезда из Галицко-Волынской Руси митрополита Кирилла. Руководить этой работой, мог, в таком случае, епископ Холмский Иван - высшее, после отъезда митрополита Кирилла, духовное лицо в Галицко-Волынском княжестве. Близость автора к нему очевидна. Можно ли его самого считать автором второй редакции /продолжения/"Летописца"? Некоторые данные позволяют сделать такое предположение, но для бесспорного утверждения их явно маловато.

1. Галицько-Волинський лiтопис // Жовтень. 1982. № 7.

2. Голубинский Е. Митрополит всея России Кирилл Ш /первый после нашествия монголов/.-Сергиев Посад, 1894.

3. Генсьорський О.I. Галицько-Волинський лiтопис /процес складання, редакцiї i редактори/.-Київ, 1958.

4. Лiтопис Руський.-К.,1989.

5. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. Вып.3.- М.,1981

6. Пашуто В.Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. - М., 1950.

7. Ипатьевская летопись // ПСРЛ,Т.2.-СПб.,1908. Указываются столбцы.

8. Ужанков А.Н. "Летописец Даниила Галицкого": редакции, время создания//Герменевтика древнерусской литературы. Сб.I.XI-ХУI века. - М., 1989.

9. Ужанков А.Н. "Летописец Даниила Галицкого": проблема авторства.//Герменевтика древнерусской литературы.Х-ХУI вв.Сб.3.-М.,1992.

Кириллин В. М.

ЕПИФАНИЙ ПРЕМУДРЫЙ: УМОЗРЕНИЕ В ЧИСЛАХ О СЕРГИИ РАДОНЕЖСКОМ.

Об особой роли священных чисел в сознании, мировоззрении, деятельности людей древнего мира и средневековья известно хорошо. Наукой давно доказано, что онтологическое, гносеологическое, эстетическое значение чисел как феноменов макро- и микрокосмоса представлялось людям далекого прошлого очевидной и бесспорной реальностью [1]. Что касается средних веков, то тогда такое убеждение зиждилось прежде всего на текстах Священного Писания, а также на нумерологических высказываниях авторитетнейших христианских писателей, отцов и учителей Церкви, например: Иринея Лионского, Тертуллиана, Лактанция, Дионисия Ареопагита, Амвросия Медиоланского, Тихония Африканца, Августина Блаженного, Евсевия Кесарийского, Григория Богослова, Андрея Кесарийского, Иеронима Блаженного, Бенедикта Нурсийского, Григория Двоеслова, Исидора Севильского, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника и др.[2] Имеющиеся данные позволяют думать, что христианами средневековья числа мыслились не только как знаки божественного предопределения и порядка в устроении мира, но и как знаки, с некоторым вероятием отображающие главные истины Благовестия - о Боге, Спасении, Церкви; то есть знаки, будто бы сокрывающие тайны божественного промысла и тем не менее содержащие некое откровение о нем; или - еще конкретнее - знаки, через которые реальная жизнь связывалась со Священной Историей, а последняя, в свою очередь, направляла свет правды в реальную жизнь. Естественно, подобное отношение к числам не могло не проявиться в литературном творчестве. И действительно, очень многие литературные памятники средневековья изобилуют числовыми указаниями, причем значение и функции последних в контексте того или иного произведения, оказывается, не всегда определены только фактологическими задачами; не редки сочинения, в которых числа использованы как средство художественной изобразительности, средство, обладающее специ-

фической сакрально-символической семантикой. К сожалению, на эту тему пока еще очень мало исследований, хотя несомненна важность ее разработки, особенно для тех, кто занимается вопросами интерпретации художественного и духовного содержания литературы.

Между прочим, весьма богатый материал по части нумерологии хранит славяно-русское литературное наследие, и некоторые шаги на пути его изучения уже сделаны [3].

В плане использования числовой символики как особого средства художественной изобразительности одним из самых ярких древнерусских текстов является Житие преп. Сергия Радонежского, а именно так называемая Компилятивная, или Пространная редакция Жития. Древнерусской рукописной традицией этот текст прочно связывался с личностью Епифания Премудрого, а ныне рассматривается как сохранивший наибольший объем фрагментов, в которых непосредственно воспроизведен утраченный оригинал начала XV в.[4] Собственно к авторству Епифания относят читающиеся в составе означенной редакции Предисловие /"Слава Богу о всем..."/, 30 глав Жизнеописания Сергия и Похвальное Слово. Полагают даже, что как раз такой состав отражает первоначальную структуру агиобиографии /хотя есть и иные мнения/. Установлено также стилистическое соответствие текста Пространной редакции писательской манере Епифания [5]. Кроме того, именно данный текст наряду со вторичной редакцией Пахомия Логофета был включен в Великие Минеи Четии и затем неоднократно публиковался [6].

Итак, каким же образом написанное Епифанием Премудрым Житие Сергия Радонежского отражает средневековые представления о числовой символике? Попробую показать это.

Прежде всего напомню: Г.М.Прохоров, рассматривая "Слово о житии и о преставлении великаго князя Дмитриа Ивановича, царя русского", пришел к предположению, что "его наиболее вероятный автор", Епифаний Премудрый [7], был знаком, благодаря "Диоптре" Филиппа Пус-

тынника, с пифагорейским учением об основополагающем значении и конструктивной функции чисел и числовых отношений для всего космоса [8]. На это, по наблюдению исследователя, указывает имеющийся в "Слове" пассаж о Пифагоре, который будто бы предпочитал молчать, поняв, что числа бессильны одолеть и выразить непостижимость природы единого и неделимого Бога [9]. Известна также точка зрения В.В. Колесова. Анализируя стиль Епифания, он установил, что "главным новшеством", главным стилистическим приемом в его писательской практике было "увеличение объема синтагм" как "элементарных единиц текста" до "триады". Этого приема в своем "извитии словес" Епифаний последовательно держался не только на формальном, но и на семантическом уровне. Трехчленные цепочки опорных и второстепенных слов, соединяемых вместе на основе "нагнетания" признака, качества, свойства, действия позволяли ему раскрывать - через символическое соотнесение конкретного с отвлеченным, земного с божественным, временного с неизменным - "потаенный смысл вечной истины". Причем в Житии Сергия Епифаний использует триады - в качестве некоей формы и способа выражения невыразимого - более интенсивно и последовательно, нежели в Житии Стефана Пермского, что, очевидно, было обусловлено общей троической идеей его последней агиобиографии [10].

И вот еще о чем следует напомнить: составляя жизнеописание своего учителя, Епифаний Премудрый стремился доказать его врожденную - по особой благодати Святого Духа дарованную ему - праведность, прославить его как предызбранного "угодника Божия", как истинного служителя божественной Троицы, стяжавшего светоносную силу знания троической тайны. В этом - основная задача писателя. Но решая ее, он повествует не столько о жизни и деяниях великого подвижника, сколько проповедует с помощью самого же Бога, Богоматери и собственно преподобного Сергия. Так что та тринитарная концепция, которая пронизывает все содержания Жития - будучи выражена прямо и мистик

ко-символически – должна была восприниматься вовсе не как воплощение замысла агиографа, но как ниспосланное ему – по его же молитвенной просьбе /см. Предисловие к Житию [11]/ – откровение Господне. Таково мнение автора. И этого нельзя забывать при анализе созданного им текста.

Весьма заметным, буквально бросающимся в глаза повествовательным элементом Жития Сергия Радонежского являются числа 3, 12 и 7. И надо сразу отметить, случайность, спонтанность их проникновения в текст исключается. Совершенно очевидно, что Епифаний Премудрый использовал их преднамеренно и осознанно. И несомненно, следовал при этом вполне устойчивой литературной, вообще культурной традиции. В самом деле, ведь именно эти числа практически единодушно трактовались христианскими писателями как числа священные, богоустановленные, законно и всецело выражающие идею полноты и совершенства, красоты и гармонии [12]; кроме того, именно их символическая семантика была ориентирована на важнейшие понятия и ценности вероучения и богословия, на известные реалии Священной Истории и церковной, обрядовой жизни. Так, "тройка", по христианским представлениям, есть число божественной Троицы, тринитарная сущность которой отображена в триадности вещественного мира /небо, земля, воды и т.д./; вместе с тем "тройка" есть число человеческой души /имеются в виду указанные еще Платоном способности души – к познанию, раздражению, влечению/ [13]; соответственно, "тройка" символизирует все духовное [14], потому-то она и причастна ко многим таинствам – священнодействиям и молитвословиям, как полагал еще Августин [15]. "Семерка" – в эпоху средневековья – мыслилась как число человека, означавшее его гармоническое отношение к миру, а еще – как чувственное выражение всеобщего порядка [16], но наряду с этим "семерка" связана с учением о свойствах Духа Святого /7 дарований

Духа/ [17] и с христианской этикой /7 добродетелей и 7 смертных грехов/ [18], и потому, видимо, это число знаменовало собой высшую степень познания божественной тайны и достижения духовного совершенства [19]; наконец "семерку" считали символом вечного покоя и отдохновения [20]. Число 12, согласно средневековым христианским понятиям, соотносилось с образом народа Божия, или человечества, обновленного благовестием о спасении в Сыне Господнем [21]; будучи воспринимаемо как символ Церкви - земной и небесной [22], число 12 выполняло /и поныне так/ определенные функции - формально-уставного характера - в церковной богослужебной жизни.[22а] В дополнение к сказанному необходимо отметить и традиционность этикетно-ритуального, а нередко, мистико-символического применения чисел 3, 7 и 12 в устном поэтическом творчестве различных народов древнего и средневекового мира, например, в фольклоре славян [23].

Особое значение, конечно же, Епифаний Премудрый придавал "тройке". И несомненно, он использовал ее в связи с тринитарной концепцией своего сочинения [24], которая, в свою очередь, была обусловлена тринитарной концепцией жизни самого преподобного Сергия [25]. Надо сказать, семантический фон троической символики, подсвечивающий повествовательную ткань Жития, не равномерен. Наиболее насыщен он в первых трех главах анализируемого текста, что объясняется, по-видимому, мистико-предвещательным значением описанных здесь событий для всей последующей жизни и деяний героя. Так, уже само его вступление в жизнь было ознаменовано чудесами, свидетельствовавшими о предназначенной ему необыкновенной судьбе.

В главе "Начало житию Сергиеву" Епифаний подробно рассказывает о четырех таких чудесных знамениях. Первое - и значительнейшее - произошло, когда еще не родившийся ребенок троекратно прокричал из недр матери во время ее пребывания в церкви на Божественной литургии и тем самым как бы предрек себе славу учителя богословия.

Триадной структуре этого чудесного предзнаменования соответствуют три других чуда, которые имели место уже после рождения угодника Божия и которые как бы прообразовали его будущие аскетические подвиги. Одно из них биограф усматривает в том, что новорожденный младенец, едва начав жить и даже не будучи крещен, отказывался брать грудь матери, если ей случалось "пищу некую вкусити еже от мяс и тою насыщене быти" /с.268/, и таким образом он в конце концов приучил свою мать к воздержанию и посту. Еще одно знамение "чудодействовашеся" "о младенци" по его крещении и состояло в том, что он каждую среду и пятницу "алчен" пребывал, вовсе не принимая "млека", но при этом оставался совершенно здоровым, и "тогда вси видящи, и познаша, и разумеша", "яко благодать Божия бе на нем" и "яко некогда в градущаа времена и лета в постном житии просиати ему" /с.270/. Наконец, как третье чудесное предзнаменование агиограф рассматривает нежелание младенца питаться молоком каких бы то ни было других кормилиц, но "пребысть своею токмо питаем материю, донде же и отдоен бысть", оправдав таким образом известное тогда /по Житию св. Кирилла Философа/ убеждение, что "добра корени добраа летораслъ нескврънным млеком" дожна быть вскормлена /с.270, 272/ [26].

Особенного внимания заслуживает рассказ Епифания о чуде троекратного "проглашения" младенца "в утробе матерне". Рассказ этот построен, во-первых, на основе тщательной детализации повествования; во-вторых, на воспроизведении речей свидетелей чуда. В результате воображению читателя представляется живая и яркая, достоверная и убедительная картина. Но, кроме того, агиограф умело придает своему рассказу символическое звучание, стремясь не только подчеркнуть, оттенить священный смысл описанного, но и соответствующим образом настроить читателя, которому - в сию минуту - прикровенно открывается тайна божественного Промысла о жизни святого.

Искомого эффекта он добивается двумя способами – композиционным распределением сюжетного материала и лексико-синтаксическим, стилистическим его оформлением.

Напомню этот эпизод. Однажды Мария, беременная мать подвижника, "во время, егда святую поют литургию" пришла в церковь и встала вместе с другими женщинами в притворе. И вот, перед тем как иерей должен был начать "чести святое Евангелие", находящийся у нее под сердцем младенец внезапно, при общем молчании, вскричал так, что многие "от таковаго проглашениа" ужаснулись "о преславнем чюдеси". Затем "вторицею паче прьваго" "на всю церковь изыде глас" младенца "преже начинания" Херувимской песни, отчего пришлось "и самой матери его ужасшися стояти". И вновь "младенец третицею велми възопи" после возгласа иерея "Вънмем! Святаа святым!" Происшедшее весьма поражает находившихся в храме людей. И прежде всего Марию. Причем любопытно: Епифаний, характеризуя ее внутреннее состояние, использует триадную синтаксическую конструкцию – сочинительное соединение трех распространенных предикатов: "Мати же его /1/ мало не паде на землю от многа страха, /2/ и трепетом великим одръжима сущи, /3/ и, ужасшися, начя в себе плакати" /с.266/. Думаю, писатель знал, что делал: эта характеристика, в свою очередь, связывает нарративную часть всего эпизода с диалогизированной, в которой уже посредством воспроизведения речей, взаимно высказанных Марией и окружавшими ее женщинами, показано, как последние постепенно осознали, откуда исходил чудесный крик; но в данной диалогизированной части, к удивлению, можно опять-таки наблюдать символическое тайнописание, проявляющееся в том, что и она в структурном отношении триадна, то есть состоит из трех вопросов-обращений к Марии и трех ее ответов: "Прочая же... жены... начаша въпрошати ю, глаголюще: Имаши в пазусе младенца..., его же глас... слышахом...? – Она же... отвеща им: Пытайте, – рече, – инде, аз бо

С*-112

не имам. – Они же... поискавше и не обретоша. Пакы обратишася к ней, глаголюще: Мы в всей церкви поискавше и не обретохом младенца. Да кый тъй есть младенец, иже гласом проверещавый? – Мати же его... отвеща к ним: Аз младенца в пазусе не имам, яко же мните вы; имею же во утробе, еще до времени не рожена. Сий провъзгласил есть. – Жены же реша к ней: Да како дасться глас преже рожения младенцу во утробе сущу? – Она же рече: Аз о сем и сама удивляюся ...не ведущи бываемаго" /с.266/.

Таким образом, несомненно, что Епифаний Премудрый главнейшее в содержании своего сочинения – тринитарную концепцию – стремился выразить и через форму, подчиняя общей идее стилистический и композиционный планы изложения.

Но вот еще какая особенность в высшей степени достойна внимания. Поскольку чудо троекратного проглашения – это ключевой момент в биографии преподобного Сергия, предрешивший всю его дальнейшую жизнь, постольку агиограф в своем тексте придает данному чуду определяющее значение, связывая с ним не только отдельные факты описываемой действительности, но и все изложение в целом ориентируя на форму и смысл собственно рассказа о нем. Однако необходимо говорить о весьма сложном характере связи, обнаруживающейся между только что рассмотренным и прочими эпизодами, сценами и пассажами Жития. Означенная связь проявляется в том, что, во-первых, повествовательная структура эпизода о троекратном крике последовательно повторяется при оформлении целого ряда других эпизодов; во-вторых, само чудо в рамках агиобиографии выполняет функцию мотивирующего фактора как дальнейшего сюжетного развития действия, так и введения в текст некоторых отвлеченных рассуждений оценочно-комментирующего назначения.

В самом деле, присущая эпизоду о чудесном крике диалогизированная форма, конструктивным принципом построения которой является

трйада чередующихся вопросов и ответов или вообще каких-либо взаимонаправленных речей, применяется Епифанием Премудрым в Житии Сергия Радонежского неоднократно. Например: при описании встречи отрока Варфоломея /мирское имя Сергия/ со "старцем святым" /глава "Яко от Бога дасться ему книжный разум, а не от человек", с.280, 282/; при воспроизведении прощальной беседы новопостриженного инока Сергия с посвятившим его в монашество игуменом Митрофаном /глава "О пострижении его, еже есть начало чернечеству святого", с. 302,304/; в рассказе о том, как к пустыннику Сергию стали приходить - желая остаться с ним - другие монахи и как он не сразу соглашался принять их /глава "О прогнании бесов молитвами святого", с.316, 318/; в рассказе о видении Сергия, когда ему в образе "птиц зело красных" представлена была будущность основанной им обители и его учеников, правда структура этого эпизода усечена: Сергий показан здесь лишь как пассивный участник чуда, тайнозритель, безмолвно внимающий трижды прозвучавшему чудесному "гласу" /глава "О беснующемся вельможе", с.364/. Нетрудно заметить, что указанные эпизоды посвящены важнейшим личным переживаниям героя жизнеописания - вступлению на путь сознательного служения Богу, уподоблению Христу во иноческом образе, возникновению братской общины, откровению о благих последствиях подвижничества во имя Святой Троицы. Но так как по сути своей эти переживания играли роль предопределяющих биографических факторов, то повествование о них, помимо внешнего, образно информационного, фактографического содержания, характеризуется еще и потаенным, прикровенно-знаменательным подтекстом, который передается самой формой изложения, структурно отображающей тринитарную концепцию произведения в целом.

Однако Епифаний Премудрый, создавая Житие Сергия, использует не только сокровенные изобразительные средства для выражения троической идеи. Свой текст он насыщает также и прямыми декларациями

последней. Непосредственным поводом для этого служит ему рассмотренное выше чудо троекратного проглашения. Интерпретируя данное событие как особое божественное знамение, писатель вновь и вновь возвращается к нему в ходе повествования, толкует его то устами второстепенных персонажей Жития, то в собственных отступлениях, так что довольно долго тема указанного чуда звучит в его сочинении как явственный, настоятельный мотив.

Сказанное можно проиллюстрировать, например, рассказом о крещении новорожденного младенца Варфоломея, который читается в первой главе агиобиографии - почти сразу за рассказом о чуде троекратного проглашения. Когда по завершении крещального обряда обеспокоенные судьбой своего сына родители попросили священника Михаила разъяснить им значение этого чуда, последний успокоил их символическим предсказанием, что сын их "будет съсуд избран Богу, обитель и служитель святыя Троица". Причем данному - триадному по форме и троическому по смыслу - предсказанию он предпослал триаду обосновывающих его цитат "от обою закона, Ветхаго и Новаго", воспроизведя таким образом слова пророка Давида о всеведении Бога: "Несъделанное мое /то есть - зародыш мой, - В.К.[27]/ видеста очи Твои" /Пс. 138, 16/; слова Христа к ученикам об их изначальном ему служении: "Вы же яко /то есть - потому что вы, - В.К./ искони съ Мною есте" /Ин. 15, 27/; и наконец слова апостола Павла о его собственном - от рождения - богоизбранничестве на благовествование о Христе Спасителе: "Бог, Отец Господа нашего Исуса Христа, възвавый мя из чрева матере моея - явити Сына Своего въ мне, да благовествую в странах" /Гал. 1, 15-16/ /с.270/.

Настоящий повествовательный эпизод, как и рассмотренный выше, поражает удивительно гармоническим соответствием между содержащейся в нем идеей и способом ее передачи, когда частный образ-символ, создаваемый непосредственно словом /"трикраты", "Троица"/, воспол-

няется и усиливается триадной структурой отдельной фразы или целого периода, так что в результате возникает семантически более емкий и выразительный общий образ, прозрачная символичность которого буквально заставляет читателя понимать текст и запечатленную в нем действительность именно в тринитарном духе.

В поддержание этой мысли необходимо отметить: обнаруженная в эпизоде о священнике Михаиле триада цитат используется Епифанием в качестве принципа художественного повествования так же последовательно, как и триадный принцип построения диалогизированных сцен. В исследуемом тексте Жития подобный прием наблюдается, например, в уже упоминавшемся рассказе о возникновении вокруг преподобного Сергия братской общины. Я имею в виду третью речь подвижника, когда он, согласившись все же принять просившихся к нему монахов, обосновывает свое решение тремя цитатами из Евангелия и Псалтири: "Грядущаго къ Мне не изъжду вънъ" - Ин. 6, 37; "Иде же суть два или трие съвъкуплени въ имя Мое, ту Аз есмь посреде их" - Мф. 18, 20; "Се, коль добро и коль красно еже жити братии вкупе" - Пс. 132, 1 /с.316/. Правда затем праведник еще пять раз цитирует Священное Писание, но это уже по поводу трудности отшельнического спасения, пустынножительства /с.318/. Триадный принцип цитирования реализован и в рассказе о встрече Сергия с епископом Афанасием Волынским /глава "О прогнании бесов молитвами святого"/. Здесь агиограф воспроизвел две беседы, состоявшиеся тогда. В первой - относительно игуменства преподобного - Афанасий с помощью трех цитат /"Изведу избранного от людий Моих" - Пс. 88, 20; "Ибо рука Моя поможет ему, и мышца Моя укрепит и́" - Пс. 88, 22; "Никто же приемлет ни чти, ни сану, тъкмо възванный от Бога" - Евр. 5, 4/ убеждает своего собеседника стать игуменом "братии, Богом събраней в обители святыя Троица". Во второй беседе святитель, опять-таки использовав три цитаты /"Немощи немощных носити, а не себе угажати. Но на съграж-

дение кождо ближнему да угажает" - Рим. 15, 1; "Сиа предаждь верным человеком, иже достижни будут и иных научити" - 2 Тим. 2, 2; "Друг другу тяжести носите, и тако скончаете закон Христов" - Гал. 6, 2/, преподает Сергию на прощание наставление о лучшем образе духовного попечительства о братии /с.328/. Наконец, и сам троицкий подвижник, по возвращении в свой монастырь /как сообщается в главе "О начале игуменьства святого"/, свою первую речь к братии открывает тремя библейскими цитатами /"Нужно бо есть царство небесное, и нужницы въсхищают е́" - Мф. 11, 12; "Плод духовный есть любы, радость, мир, тръпение, благоверие, кротость, въздержание" - Гал. 5, 22; "Приидите, чада, послушайте мене: страху Господню научю вы" - Пс. 33, 12/ /с.330/.

Думаю, нет оснований сомневаться в том, что во всех указанных случаях Епифаний Премудрый применил прием триадного цитирования подчиняясь не только известным требованиям литературного этикета. Видимо, таким способом он стремился символически обозначить еще и собственное - мистическое - переживание и восприятие описываемых событий, а также их реальную связь с надмирным бытием и, следовательно, "втянутость" в извечный ход Священной Истории. Без сомнения, данный прием служил средством сакрализации действительности, художественно воспроизводимой писателем.

Как уже говорилось, тема чудесного троекратного проглашения в содержании анализируемой агиобиографии является сюжетоорганизующей доминантой. Поэтому многие эпизоды Жития, в которых она так или иначе затрагивается, связаны между собой как по смыслу, так и по форме: определенным образом подобны друг другу в формально-содержательном отношении; то есть их повествовательная структура, говоря абстрактно, представляет собой все ту же триаду, используемую агиографом в качестве некоей отвлеченной идейной и конструктивной модели литературно-художественного изложения. В сюжете исследуемого

произведения обнаруживается несколько цепочек таких взаимосвязанных эпизодов и сцен. Вместе они составляют как бы веер символически значимых картин, которые взаимно соединены и скреплены - образно и по смыслу - рассказом о трех чудесных проглашениях еще не родившегося младенца. Часть из них указана выше. Отмечено также, что главным формообразующим принципом и семантическим средством сокровенной передачи сакрально-мистической информации в одних эпизодах является диалогическая триада /наряду с синтаксической/, а в других - триада цитат.

Однако в тексте Епифания Премудрого нашла воплощение, кроме того, и триада предсказаний. На основе данного художественного приема построен, например, рассказ о беседе родителей Варфоломея со "старцем святым", когда он был у них в доме. Подобно прочим, рассказ этот в контексте идейного содержания и в системе сюжетной организации повествования о Сергии Радонежском предстает как обусловленный чудом троекратного проглашения. В самом деле, ведь пророческая речь старца была произнесена в ответ на обращенную к нему просьбу Кирилла и Марии "утешить" их "печаль" по поводу того, что некогда с их сыном "вещь... сътворися страшна, странна и незнаема" /триада однородных членов/, ибо он "за неколико время рождения" "трижды провереща в утробе матерне". Соответственно воле автора Жития, свое разъяснение смысла случившегося "святой старец" начинает с триадного - по числу употребленных синонимов - воззвания к вопросившим его: "О блаженая връсто! О предобраа супруга, что таковому детищу родители быста!..." И затем, объяснив, что это чудо знаменует богоизбранность Варфоломея, он в подтверждение тому изрек три предвещания: "По моем ошествии, - сказал он, - узрите отрока добре умеюща всю грамоту и вся прочаа разумевающа святыа книгы. И второе же знамение вам и извещение, - яко отроча се будет велик пред Богом и человекы, житиа ради добродетелнаго". После этих

слов старец ушел, напоследок "назнаменав темне глагол к ним, яко: Сын ваю имать быти обитель святыа Троица и многы приведет въслед себе на разум божественных заповедей" /с.282, 284/. Последнее предсказание, несмотря на "темноту", все же целиком обнажает идею троичности в ответе старца. И, как обычно для поэтики Епифания, эта идея прикровенно выражена также через форму. Но любопытнее всего то, что к восприятию богословского смысла данного эпизода агиограф подготавливает своего читателя постепенно - всем предыдущим текстом, в частности буквально ближайшим рассказом о чудесной встрече отрока Варфоломея со "старцем святым". Причем, используя в последнем уже известный нам прием диалоговой триады, вкупе с синтаксической /"старца свята, странна и незнаема"; "преста старец, и възрев на отрока, и прозре внутренима очима"/, писатель прибегает и к помощи сильной, символически предельно нагруженной художественной детали. Я разумею подробность о том, как старец во время беседы с Варфоломеем вместе со словами "приими сие и снежь" "изем от чпага своего акы некое съкровище, и оттуду треми пръсты подасть ему нечто образом акы анафору, видением акы мал кус бела хлеба пшеничнна, еже от святыя просфиры" /с.280/. Данная подробность - сама по себе, да еще обрамленная триадой однотипно оформленных сравнений /акы/ - исполнена одновременно и литургического и догматического значения. И потому недвусмысленно указывает на предопределенный отроку подвиг богословствования во имя Пресвятой Троицы в личном молитвенном служении и в общественной проповеди, о чем уже прямо пророчествует /несколько ниже/ явившийся ему старец.

Но тема троекратного проглашения, которой посвящено рассмотренное пророчество, в высшей степени важна и для самого Епифания Премудрого. Ее он касается в собственных - авторских - рассуждениях, поместив их в первой главе своего сочинения. При этом означенное чудо интересует его не только как факт исторический, обладаю-

щий определенным смыслом, но и как факт, реализовавшийся в определенной форме. Иными словами, жизнеописатель пытается объяснить, во-первых, почему произошло чудо, а во-вторых, почему младенец "провереща" именно в церкви и именно три раза. Естественно, его соображения отражают общую концепцию биографии Сергия Радонежского и согласуются с мыслями второстепенных персонажей произведения. Усматривая в происшедшем чуде божественное предзнаменование и свидетельство о богоизбранничестве младенца, Епифаний толкует его в символических образах, а также посредством исторической аналогии. При этом обычно для анализируемого сочинения использует число 3: и как формально-конструктивный принцип изложения, и как основной лексико-семантический компонент текста.

Формально-конструктивный принцип изложения можно наблюдать, например, в пассаже: "Дивити же ся паче сему подобает, како младенец в утробе не провереща кроме церкви, без народа, или инде, втайне, наедине, но токмо при народе...". Размышляя о значении этого события, писатель дает сначала объяснение конкретно-реалистического толка: "яко да мнози будут слышателие и свидетели сему истинству". А затем переходит к абстрактно-символической трактовке и раскрывает таинственный смысл случившегося с младенцем в трех предположениях пророческого содержания: "яко да въ всю землю изыдет слово о нем", "да молитвеник крепок будет к Богу", "яко да обрящется съвръшеная святыня Господня в страсе Божии" /с.272/. Как видно, здесь в качестве художественного приема использована триада предсказаний. И то, что сделано это вполне сознательно, подтверждается буквально следующим пассажем, в котором тринитарная концепция автора прямо декларирована: лексико-семантически, образно /через исторические примеры, а также предвещания/ и на понятийном уровне христианской догматики; и, кроме того, сокровенно выражена через синтаксические триады, усиливающие общий пафос отрывка. Приведу да-

нный пассаж полностью:

"Пакы ему достоит чюдитися, что ради не провъзгласи единицею или дважды, но паче третицею, яко да явится ученик святыя Троица, поне же убо тричисленое число паче инех прочих числ болши есть зело чтомо. Везде бо троечисленое число всему добру начало и вина взвещению, яко же се глаголю /далее Епифаний ссылается на 12 - запомним это! - библейских примеров, - В.К./: /1/ трижды Господь Самоила пророка възва /1 Цар. 3, 2-8; 10-14; 19-20/; /2/ трею камению пращею Давид Голиада порази /источник неизвестен, - В.К./; /3/ трижды повеле възливати воду Илиа на полена, рек: Утройте! - утроиша /3 Цар. 18, 30; Сир. 48, 3/; /4/ трижде тожде Илиа дуну на отрочища и въскреси его /3 Цар. 17, 17-23/; /5/ три дни и три нощи Иона пророк в ките тридневнова /Ион. 2, 1/; /6/ трие отроци в Вавилоне пещь огньную угасиша /Дан. 3, 19-26/; /7/ тричисленое же слышание Исаию пророку серафимовидцу, егда на небеси слышашеся ему пение аггельское, трисвятое въпиющих: Свят, свят, свят Господь Саваоф! /Исайя 6, 1-3/; /8/ трею же лет въведена бысть в церковь Святаа Святых пречистая Дева Мария /апокриф [28]/; /9/ тридесяти же лет Христос крестися от Иоанна в Иердане /Лк. 3, 23/; /10/ три же ученикы Христос постави на Фаворе и преобразися пред ними /Лк. 9, 28-36 и др./; /11/ тридневно же Христос из мертвых въскресе /Мф. 16, 21; 20, 19/; /12/ трикраты же Христос по въскресении рече: Петре, любиши ли Мя? /Ин. 21, 15-17/. Что же извещаю по три числа, а что ради не помяну болшаго и страшнаго, еже есть тричисленое Божество: /1/ треми святынями, треми образы, треми собьствы - в три лица едино Божество; /2/ пресвятыя Троица - и Отца, и Сына, и Святого Духа; /3/ триипостаснаго Божества - едина сила, едина власть, едино господьство? Лепо же бяше и сему младенцу трижды провъзгласити, в утробе матерне сущу, преже рожениа, прознаменуя от сего, яко будет некогда троичный ученик, еже и бысть, и многы приведет в разум и в

уведение Божие, уча словесныя овца веровати в Святую Троицу единосущную, в едино Божество" /с.272, 274/.

Должно подчеркнуть: это рассуждение - помимо того, что вводит жизнь прославляемого подвижника в русло Священной Истории, - доказывает еще и мысль, что всякое сакральное событие по сути и форме представляет собой предопределенную свыше реализацию известной закономерности, или известного - выражающего идею троичности - канона, по которому действуют участники происходящего. Троечисленность, таким образом, как абсолютный конструктивный и причинно-логический принцип сакрального события и, соответственно, структурно-содержательный элемент литературного рассказа о нем - символически знаменует сокрытую в нем тайну произволения Божия. Потому и Епифаний Премудрый последовательно держится этого правила. К тому же, как выясняется, - в наиболее значимых /мистически и провиденциально-биографически/ местах жизнеописания Сергия Радонежского. Такой подход в результате обеспечил максимально выразительное единство отвлеченного тринитарного замысла писателя с его литературным воплощением в конкретном содержании и форме Жития. В свете сказанного вполне закономерным представляется и количество повествовательных глав в исследуемом памятнике. Они не обозначены специальными номерами, но все же их ровно 30. Вряд ли это случайное совпадение. Соотнесенность количества глав в жизнеописании с числом 3 /благодаря кратности/ также представляется потаенным намеком автора на главную - троическую - идею произведения и, следовательно, может быть квалифицирована как осознанно, целенаправленно примененный художественный, мистико-символический прием передачи сакральной информации.

Итак, в епифаниевской редакции Жития Сергия Радонежского число 3 выступает в виде ранообразно оформленного повествовательного компонента: как биографическая подробность, художественная деталь,

идейно-художественный образ, равно и как абстрактно-конструктивная модель либо для построения риторических фигур /на уровне словосочетания, фразы, предложения, периода/, либо для построения эпизода или сцены. Иными словами, число 3 характеризует и содержательную сторону произведения, и его сюжетно-композиционную и стилистическую структуру, так что по своему значению и функции всецело отображает стремление агиографа прославить своего героя как учителя Святой Троицы. Но наряду с этим означенное число символически выражает и не изъяснимое рационально-логическим способом знание о сложнейшей, умонепостигаемой тайне мироздания в его вечной и временной реальностях; ведь оно - число 3 - является формально-содержательным компонентом воспроизводимой в Житии исторической действительности, то есть земной жизни, представляющей собой - как творение Бога - образ и подобие жизни небесной и потому, следовательно, заключающей в себе знаки /тричисленность, триадность/, которыми свидетельствуется бытие Божие в его троическом единстве, согласии и совершенной полноте и которыми, соответственно, отмечено неизменное и незримое соучастие Бога в делах праведника.

Сказанное предопределяет и последний вывод: Епифаний Премудрый в Житии Сергия Радонежского явил себя вдохновеннейшим, изощреннейшим и тончайшим богословом; создавая данную агиобиографию, он попутно богословствовал в литературно-художественных образах о Святой Троице, - иначе говоря, размышлял о самом главном догмате христианства не схоластически, а эстетически, причем, несомненно, следовал в этом отношении издревле известной на Руси традиции символического богословия [29]. Точно так же, кстати, богословствовал о Троице и великий современник Епифания - Андрей Рублев, но только живописными средствами: красками, светом, формами, композицией [30].

Рассмотрим теперь число 12 в качестве компонента повествова-

тельной структуры Жития Сергия Радонежского.

Прежде всего, предвосхищая последующие наблюдения, отмечу: Епифаний Премудрый, когда использовал при создании своего текста число 12, очевидно, имел в виду его символическую семантику, а именно связь с христианской экклезиологией и сотериологией, или - точнее - с понятиями и предметами богослужебного и церковно-исторического содержания. И еще предварительное замечание: в своем сочинении он изображает Сергия Радонежского не только трудником, учившим своих соотечественников почитать божественную Троицу и уподобляться Ее живоначальному единству в духе и любви; писатель изображает святого также богоизбранным проповедником аскезы и глубоко молитвенной жизни как кратчайшего пути к бессмертию во Христе. Соответственно, на фоне этого второго идейного плана в его рассказе и выступает число 12.

По своему обычаю Епифаний использует это число разнообразно: то сокровенно - в виде двенадцатичленных повествовательных фрагментов, то явно - в виде повествовательной детали. Выше, говоря о троической символике, я воспроизвел полностью авторский пассаж из первой главы Жития, в котором рассуждения о созидательной силе числа 3 подтверждаются ретроспективно-исторически, - с помощью 12-ти примеров из Священной Истории и Предания. Здесь же дополнительно подчеркну: сам агиограф не отмечает как-либо специально ни общего количества приведенных примеров, ни порядковых номеров их следования друг за другом. Но подбирает он именно 12 примеров. Думается, это не случайно /как не случайно и разделение Жития на 30 глав/, ибо чуть дальше, продолжив размышления о чуде троекратного крика и оценив "таковое знамение" как "предпутие" "последи будущим", жизнеописатель вновь обращается к истории за подтверждениями своей правоты и вспоминает "древних святых", "зачятие и рожество" которых "откровением божественным некако откровено бысть". И опять-таки

предлагаемая им "повесть" имеет двенадцатиричную структуру, другими словами, посредством 12-ти примеров в ней доказывается типичность таких обстоятельств в биографии богоизбранников, когда их будущее служение Богу, как и будущие подвиги Сергия Радонежского, знаменуется каким-либо чудом. Именно по наличию чуда и можно судить о предназначении связанного с ним человека. Это следует из библейской и агиографической традиции. Так было, вспоминает Епифаний, с пророками Иеремией, Исайей, Иоанном Предтечей и Илией; так было и с подвижниками христианства - святыми Николаем-чудотворцем, Ефремом Сириным, Алимпием-столпником, Симеоном-столпником, Феодором Сикеотом, Евфимием Великим, Феодором Едесским и, наконец, с русским митрополитом Петром /с.274, 276/. Разумеется, составитель Жития каждое из этих имен сопровождает краткой, соответствующей теме, агиографической справкой, так что в результате данный двенадцатичленный пассаж, перекликаясь с предыдущим по числу прямых аналогий к биографии Сергия, заметно усиливает все рассуждение автора о чуде троекратного проглашения идеологически. В самом деле, тенденция Епифания Премудрого интерпретировать историю жизни троицкого подвижника как естественную и закономерную часть Священной Истории реализована здесь с предельной ясностью. Но тем самым постулируется как бы и вывод о промыслительной преемственности русской духовности по отношению к ветхозаветной праведности и новозаветной святости. Что же касается формы обоих рассмотренных отрывков, то, очевидно, конструктивная соотнесенность их структуры с числом 12 имеет мистический характер и символизирует /согласно исторически сложившейся семантике данного числа/ исчерпывающую полноту соответствия биографии Сергия Радонежского некоему абстрактному архетипу служения Богу.

Необходимо рассмотреть еще один повествовательный фрагмент Жития, структура которого представляет собой мистическое претворение

умозрительной двенадцатиричной конструкции, благодаря чему весь фрагмент обретает дополнительный, прикровенный смысл. Я имею в виду молитву, читавшуюся, по свидетельству Епифания, героем агибиографии еще в отрочестве, обычно "на месте тайне, наедине, съ слезами" /с.286/. Ее текст помещен жизнеописателем в главе "От уныя връсты". Вот он /передаю его по списку МДА № 88 с сохранением, ибо это важно, пунктуационных знаков ХУ1 в., которые, надо полагать, отмечали не синтаксическое членение речи - в данном случае молитвенной, но ее интонационно-ритмическую структуру/:

"/1/ Господи аще тако есть яко
же поведаста ми родителие мои. /2/ яко
и преже рожениа моего твоа благодать,
/3/ и твое избрание и знамение бысть на мне
убозем. /4/ воля твоа да будет Господи. /5/ буди Господи
милость твоа на мне. /6/ но дай же ми Господи
измлада всем сердцем и всею душою моею
яко от утробы матере моеа к тебе
привръжен есмь из ложесн. /7/ от съсцу
матере моеа Бог мой еси ты. /8/ яко егда
сущу ми в утробе матерни. /9/ тогда //
благодать твоа посетила мя есть. /10/ и ныне не
остави мене Господи. /11/ яко отец мой и мати
моа оставляют мя. /12/ Ты же Господи прии-
ми мя и присвой мя к себе и причти
мя к избранному ти стаду. /13/ яко те-
бе оставлен есмь нищий. /14/ и из младе-
ньства избави мя Господи от всякыа нечи-
стоты и от всякыа скверны, /15/ плотски-
я и душевныа и творити святыню в стра-
се твоем сподоби мя Господи. /16/ сердце мое да въ-

звыситься к тебе Господи. /17/ и вся сладкаа
мира сего да не усладят мене. /18/ и вся кра-
снаа житейскаа да не прикоснутся
мне но да прилпе душа моа въслед тебе
мене же да приметь десница твоя.
/19/ и ничто же да не усладит ми мирь-
ских красот на слабость. /20/ и не буди ми
ни мала же порадоватися радостию
мира сего. /21/ но исплъни мя Господи радости
духовныа. /22/ радости неизреченныа, /23/ сла-
дости божественыа. /24/ и Дух твой бла-
гый наставит мя на землю праву." /л.297об.-298/

Как видно, воспроизведенная молитва состоит из 24 /число кратное 12/ интонационно-ритмических, мелодических отрывков, или стихов, каждый из которых, вероятно, прочитывался либо пропевался речетативом на одном дыхании, что отмечено специальным знаком - точкой, реже запятой. Точно такое же членение эта молитва имеет в списке Троице-Сергиевой лавры № 663 /л.441-441об./ и почти такое - в списках Троицком № 698 и Троицком /из Ризницы/ № 21. Отличие двух последних списков незначительно: в первом отсутствует интонационный знак в конце 18 стиха - может быть потому, что слово "твоя", за которым он должен стоять, заканчивает собой строку /л.33об./; во втором списке 5 стих точкой после слова "моею" разделен на два, так что 6 стих начинается со слова "яко", а не со слова "що" /л. 48/. В целом же данные списки сохраняют структуру молитвы и так же членятся на 24 стиха.

Между прочим, подобная структура сама по себе не оригинальна. Она известна в христианской гимнографии. Например, молитва Иоанна Златоуста "Господи, не лиши мене небесных Твоих благ...", которую читали ежедневно перед отхождением ко сну, состоит из 24 прошений

- и, соответственно, стихов: по 12 в каждой из двух ее частей [31].

Но помимо сказанного рассматриваемая молитва из Жития отличается еще одной особенностью: она не только своей внешней формой связана с числом 12, но и внутренней, ибо содержит ровно 12 обращений, адресованных собственно к Богу и выраженных императивными глаголами, в семантике которых, кстати, сокрыта надежда на ответную реакцию Господа, на Его прямую помощь молящемуся: да будет, буди, дай же, не остави, приими, присвой, причти, избави, сподоби, да приимет, исплъни, /да/ наставит.

Таким образом, структура молитвы Варфоломея все-таки символична. Однако последнее, по-видимому, должно было угадываться и, следовательно, воздействовать на духовное и художественное восприятие не только благодаря знанию известных в церковной поэзии аналогий, но и благодаря весьма деликатной подсказке, введенной агиографом в текст Жития.

Действительно, вряд ли случайно молитва подвижника воспроизведена непосредственно вслед за эпизодом, в котором число 12 фигурирует уже не потаенно, но явно - причем, без сомнения, в качестве символически семантизированного художественного элемента повествования. Данный эпизод построен на основе воссоздания беседы, состоявшейся будто бы некогда между юным героем агиобиографии и его матерью. По свидетельству Епифания Премудрого, последняя, видя великое усердие своего сына в молитве и посте и сокрушаясь об этом, просит его отказаться от столь раннего и преждевременного подвижничества. Но Варфоломей напоминает ей ее же рассказы о том, как он, еще будучи "в пеленах и в купели", начал постничать и не вкушал "млека" по средам и пятницам, и затем говорит о своих грехах, ради избавления от которых он и молится Богу. Удивленная таким утверждением мать восклицает: "И двою-на-десяте не имаши лет, грехы поминаеши! Киа же имаши грехы? Не видим бо на тебе знамений греховных,

7* - 112

но видехом на тебе знамение благодати и благочестиа, яко благую часть избрал еси, яже не отимется от тебе" /с.286/.

Полагаю, двенадцатилетний возраст означает здесь – окказионально – границу, отделяющую безгрешный период человеческой жизни от греховного. Однако указание на этот возраст, то есть прямое введение числа 12 в текст Жития, для автора, видимо, обладало еще и дополнительным – идейно-эстетическим – смыслом, так как оно, словно предупредительный сигнал, оказывается связанным тесной близостью с молитвой Варфоломея, структура которой, как показано, представляет собой символически нагруженное сочетание двух – формального и содержательного – рядов, соотносящихся с числом 12. Думается, посредством сопряжения на небольшом повествовательном отрезке явного и сокровенного образов этого числа писатель стремился ярче, выразительнее высветить мистико-символический фон, таящий в себе идею о полноте и совершенстве молитвенно-аскетического подвижничества святого.

В тексте исследуемого памятника число 12 встречается и как вполне ясный, однозначно воспринимаемый символ, неприкровенно обслуживающий замысел автора прославить своего героя также и в качестве подвижника на ниве пастырского служения. Утверждая это, я подразумеваю рассказ Епифания о том, как старец Сергий стал игуменом в основанной им обители. Означенный рассказ лишен повествовательной и композиционной цельности, разбит на две части и перебивается сообщениями о других событиях из жизни преподобного. Начало его читается в главе "О прогнании бесов молитвами святого", продолжение же – в следующей главе "О начале игуменства святого". Однако в обеих частях акцентированно передается одна и та же знаменательнейшая фактографическая подробность: 1/ "Събравшим же ся мнихом не зело множайшим, но яко числомь до двою-на-десяте..." /с.320/; 2/ "В начале же игуменства его беяше братиа числом два-на-десяте мних кро-

ме самого игумена, третияго-на-десяте..." /с.332/. Надо думать, агиограф усматривал в этой подробности не только реальное значение, но и символическое, то есть квалифицировал лежащее в ее основе обстоятельство как аналогию по отношению к известным явлениям Священной Истории. Не даром же он свидетельствует, что число монахов, собравшихся вокруг Сергия, долгое время ни уменьшалось, ни увеличивалось, "но единаче в едином числе двои-на-десятнем" они пребывали. Причем сами же объясняли друг другу такое количественное постоянство, ссылаясь на библейские примеры: на богоустановленное число - 12 апостолов, 12 колен израильских, 12 источников воды, 12 камней "на ризах архиерейских по чину Аарону" /с.334/. Здесь применен, во всяком случае, прием сгущения /так же, как и в пассаже о числе 3/ символического фона - на основе повтора одного и того же числового образа, сопряженного с символами богоизбранничества и учительства, чистоты и крепости веры. Таким способом художественного воздействия Епифаний Премудрый, несомненно, формировал представление об идеально-образцовой братской общине, но, соответственно, и представление о преподобном Сергии Радонежском как об идеальном игумене - наставнике и попечителе о душах подвизающихся во иночестве. И, кстати, нельзя не отметить: экклезиологический аспект иносказательного использования агиографом числа 12 был вполне понятен древнерусским людям, в частности троицким насельникам. Так, позднее, в ХУ1 в., при сооружении вокруг основанного преподобным Сергием монастыря каменной ограды, последняя была украшена или укреплена 12-ю башнями [32]. Впрочем, это могло быть навеяно не епифаниевским текстом Жития Сергия, а апокалипсическим описанием града небесного, нового Иерусалима /Откр. 21, 10-23/, как, например, при возведении в Москве стен Белого города и Скородома /внешней крепостной ограды столицы/ [33].

В качестве дополнительного средства передачи отвлеченной информации Епифаний Премудрый использовал и число 7. Во всяком случае, это довольно заметный повествовательный компонент анализируемой агиобиографии.

Как отмечено выше, символическая семантика "семерки" весьма сложна и связана с различными ценностными понятиями и предметами в мире христианских средневековых представлений. Но, пожалуй, наиболее отчетливо осознавалась ее соотнесенность с областью мистического постижения тайн христианской космологии, историософии и этики. По-видимому и первый жизнеописатель Сергия Радонежского, вводя в свой текст число 7, имел в виду не столько его символическое значение, сколько мистическое. Впрочем, такое ощущение возникает лишь при одном условии, - если, следя за повествованием, постоянно помнить о всех встречающихся в нем фрагментах /пассажах, эпизодах/ с "семеркой" и соотносить их друг с другом. Только такой подход позволяет обнаружить, или почувствовать мистичность отношения агиографа к данному числу.

Явных форм употребления Епифанием Премудрым "семерки" как повествовательной детали не много. В его тексте это число то сопряжено с обстоятельствами жизни преподобного Сергия, иными словами, выступает в качестве фактографической подробности, то оказывается элементом образной структуры рассказа о подвижнике - предстает в виде художественного тропа.

Так, согласно рассматриваемому тексту, герой Жития был отдан родителями на обучение грамоте, как только "достиже до седмаго лета възрастом" /глава "Начало житию Сергиеву", с.278/; следовательно, семи лет от роду он промыслительно встретился с чудесным старцем, после чего и начал "стихословити зело добре, стройне" слово Божие /глава "Яко от Бога дасться ему книжный разум, а не от человек", с.282/; говоря иначе, в семь лет закончилось его бессознате-

льное подвижничество и началось осмысленное служение Богу. "В аггельский образ" Сергий пострижен был именно 7 октября, причем с того дня вместе с причастием, которое он принял после пострига, "вниде в онь и вселися благодать и дар Святого Духа" /глава "О пострижении его, еже есть начало чернечеству святаго", с.300/. Епифаний сообщает и еще одну подробность о подвижнике: приняв "мнишеский чин", он провел "в церкви седмь дний, ничто же вкушая, разве точию просфиру" /та же глава, с.302/.

Отмеченные "семерки" в общем-то имеют под собой всецело реальную основу. Что касается первых двух, то их связь с подлинной жизнью понятна без каких бы то ни было объяснений. Но и последняя "семерка" не представляет собой загадку. Ее конкретно-фактическое содержание легко обнаруживается при обращении к чинопоследованию пострижения в монашество: по принятии "аггельского образа" новопосвященные и впрямь должны были оставаться в храме в течение 7 дней [34].

И все же эти три "семерки" не лишены силы некоторого мистического воздействия. Во-первых, все они четко связаны с моментами качественных - духовного свойства - перемен в жизни святого. Во-вторых, их документальное значение заметно умаляется, обретая новые оттенки смысла в свете, так сказать, троповых "семерок". Думается, введение таковых в текст анализируемого Жития было обусловлено не только литературным этикетом. Полагаю, Епифаний Премудрый извлек их из сокровищницы литературно-изобразительных средств как наиболее созвучные своему идейному замыслу традиционные формулы поэтической речи.

В самом деле, использованные с такой целью "семерки" почти во всех случаях означают предельную степень действия: "Суть бо неции, - говорит отроку Варфоломею мать, прося его ослабить слишком ранний и суровый пост, - иже и до седмижды днем ядят... пьюще бес чисмени. Ты же овогда единою днем яси, овогда же ни единою..." /гла-

ва "От уныя връсты", с.284/. Став монахом, но еще до поставления "в прозвитеры", Сергий отличался большим усердием в богослужении, ревностно правил "и /1/ полунощницу, и /2/ заутреню, и чясове - и /3/ третий, и /4/ шестый, и /5/ девятый, и /6/ вечерю, и /7/ нефимон /то есть павечерницу - В.К./, по реченному: Седмижды днем хвалих Тя о судьбах правды Твоея /Пс. 118, 164/" /глава "О прогнании бесов молитвами святаго", с.320/. Будучи игуменом, Сергий тем не менее отличался таким великим смирением и нестяжательностью, что носил рясу лишь из самого плохого сукна, причем - после того, как уже все монахи его обители отказались от нее: "един брат вземь сие, и мало подръжав, и паки възъвращаше, и покидаше; такожде и другый, и третий, даже и до седмаго" /глава "О худости порт Сергиевых и о некоем поселянине", с.352/. Наконец, агиограф, воздавая хвалу Сергию Радонежскому в специальном Слове, заключающем текст Жития в данной редакции, свидетельствует, что "сего Бог прославил есть в Руской земли и на скончание седмыа тысяща; сьй убо преподобный отец наш провосиал есть в стране Руссте́й... якоココ сребро раждежено /раскаленное - В.К./, и искушено, и очищено седморицею /Ср. Пс. 11, 7/" /с.413/.

Без труда можно заметить: означенные "семерки" употреблены Епифанием в связи с характеристикой добродетельности троицкого подвижника, в контексте оценки нравственной высоты его жизни, исполненной самоограничения, самоуничижения и молитвенности. Несомненно, реальное значение этих "семерок" поглощено здесь троповым, которое, в свою очередь, соотносится с символической семантикой числа 7. Отмеченные же выше документальные "семерки" составляют с троповыми единую цепочку и потому, как бы резонируя последним, также обретают оттенки символичности, тем более что и возникают в соответствующем образно-смысловом окружении. Во всяком случае, при определенной мистичности восприятия жизненных - равно и литературных - явле-

ний, а таковая действительно имела место в средние века, - между первой и второй группами "семерок" легко можно было установить смысловую однородность. Думаю, Епифаний Премудрый, зная о священных свойствах чисел вообще, все-таки усматривал в документально-биографических "семерках" своего сочинения некое сокровенное значение. Не без цели же он, в самом деле, так последовательно и, главное, уместно пополнил их ряд, использовав "семерки" еще и как художественно-изобразительное и не лишенное символичности средство.

На мой взгляд, косвенным доказательством допущенной здесь мысли и вместе с тем характерной особенностью анализируемой агиобиографии является именно то, что число 7 реализовано у Епифания также и в скрытой форме, - прием, повторюсь, обычный для исследуемого текста; хотя очевидно: потаенные формы применения чисел 3 и 12 используются автором более интенсивно и в семантическом отношении более функциональны.

Итак, "семерка", по моим наблюдениям, служит писателю не только для деталировки рассказа. В последнем он проявляется и в виде конструктивного повествовательного компонента. Привлекает внимание, например, вот какой фрагмент Жития. В главе "О начале игуменьства святого" воспроизводится речь, с которой преподобный Сергий обратился к своей братии после поставления в игумены. Как уже отмечалось, эту речь он начал с трех библейских цитат, посвященных, в сущности, воистину спасительному образу иноческой жизни. Но специального рассмотрения заслуживает только вторая цитата - о "духовных плодах" /см. выше/. Знаменательно, что исходный библейский текст воспроизведен в этой цитате неточно: из девяти указанных апостолом Павлом человеческих добродетелей /"любы, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание" - Гал. 5, 22-23/ перечислены только семь, то есть павлова девятерица преобразована в седмерицу. Полагаю, такое сокращение не было продиктовано собст-

венно содержанием речи Сергия. По-видимому, оно прежде всего связано с христианским учением о сущности третьей Божественной ипостаси. Так, согласно пророку Исайе, Дух Господень имеет в себе 7 дарований: премудрость, разум, совет, крепость, ведение, благочестие и страх Господень /Ис. 11, 2-3/. Отсюда по числу этих дарований Церковь совершает 7 богослужений суточного цикла [35] - вспомним ежедневные моления преподобного! - и, соответственно, в храмах перед Горним местом помещается семисвещник, 7 свечей, или лампад, которого знаменуют собой 7 благодатных даров Святого Духа, или "семь духов Божиих", явленных в видении Иоанну Богослову /Откр. 4, 5/ [36]. В этом же плане воспринималась и символика иконографических сюжетов "Премудрость созда Себе храм", "София - премудрость Божия", "София крестная", где седмерица столпов или лучей означала полноту благодатных даров Святого Духа [37]. Сказанное позволяет предположить влияние данной богословской традиции на составителя исследуемого Жития /кстати, он и в другом своем сочинении - Житии Стефана Пермского - точно так же, в виде седмерицы, цитирует тот же самый текст апостола Павла [38]. Но, помимо того, рассматриваемое сокращение известного павлова суждения, вероятно, всецело соответствовало идейному замыслу Епифания Премудрого как биографа преподобного Сергия Радонежского. Действительно, провозглашенная его героем седмерица добродетелей, или духовных качеств, необходимых монашествующим для преодоления узкого пути в Царствие небесное, удивительным образом перекликается с символической интерпретацией числа 7 в понятиях из области нравственного богословия и догматического учения о Святом Духе. Полагаю, скрытое использование агиографом "семерки" таинственно соотносится с его усилиями прославить троицкого святого как праведника, сподобившегося уже при жизни войти в духовное общение с горними силами.

И подлинно так. Ведь, по свидетельству Епифания, весь земной

путь его учителя был озарен светом богоизбранности. Это проявилось в многочисленных чудесах, сопровождавших подвижничество угодника. Одни из них указывают на то, что Сергий обладал властью над бесами, другие – что он владел тайнами природы, третьи – что он был наделен цельбоносной силой. Наконец, праведник стяжал и дары прозрения и пророчества. Разумеется, способность совершать подобные чудеса в общем-то отличала и многих других христианских подвижников; для житийной литературы она, как правило, являлась обязательным предметом повествования. Однако Сергий Радонежский выделяется именно интенсивностью, плодотворностью своих прижизненных чудотворений. Между прочим, необходимо отметить еще один ряд чудес, зафиксированных его агиографом. Это – чудеса совершенно иного порядка, творившиеся весьма не многими угодниками Божиими. Они свидетельствуют о Сергии уже не как о великом создателе общественного блага, а как об истинном рабе Господнем, который, достигши по особому предопределению исключительной полноты веры и духовного совершенства, в деяниях своих сподобился постоянного соучастия со стороны Святого Духа. Сказывалось это в некоторых характерных проявлениях чувственно-мистического свойства. Причем таковые были всегда удостоверены окружавшими преподобного людьми, так что Епифаний Премудрый, сообщая о них, всякий раз как бы воспроизводил рассказы непосредственных свидетелей. Но в высшей степени знаменательно то, что агиограф описывает ровно семь такого рода чудес, происшедших в жизни святого уже после его облачения в ангельский образ. Без сомнения, эта сокровенная седмерица самим числом своим соотносится с их мистическим содержанием и подчеркивает их идейное назначение. Хотя должно оговориться: в силу рассредоточенности рассказов о данных чудесах в тексте Жития число их отнюдь не бросается в глаза; более того, понадобилось специальное усилие, чтобы установить последнее. И все же означенная седмерица не представляется случайной, если соотно-

сить ее с прочими "семерками" агиобиографии.

Итак, духоносность Сергия Радонежского и сопричастность его деяний воле Божией, то есть их божественная природа, реально обнаружились в следующих эпизодах жизни преподобного: 1/ при пострижении Сергия, когда в него – в момент причащения святых тайн – "вселися благодать и дар Святого Духа", так что вся церковь наполнилась благоуханием и вокруг нее люди "обоняша воню благовонну" /глава "О постржении его, еже есть начало чернечеству святаго", с.300/; 2/ при исцелении бесноватого, когда от креста преподобного Сергия исшел "пламень велий" и мучимый бесами "вельможа", узрев таковой, "исцеле благодатию Христовою и молитвами святого" /глава "О беснующимся вельможи", с.364/; 3/ в ночном видении, когда молившийся Сергий по призыву чудесного голоса увидел, как свет "велий явися с небесе", и затем ему – в образе многочисленных птиц – была открыта /при частичном созерцательстве Симона/ будущность основанной им обители /та же глава, с.364, 366/; 4/ в момент благословения на молчальничество Исаакия, когда от руки святого Сергия "некий велик пламень изшед" /глава "О начале монастыря иже на Киржаче", с.374/; 5/ в видении Исаакия и Макария, когда им "откровена бысть" тайна о постоянном сослужении Сергию за обедней "аггела Господня", "образом сиающа" /глава "О видении аггела, служаще с блаженым Сергием", с.384/; 6/ во время обычной молитвы Сергия перед иконой Богородицы, когда уже ему самому /при свидетельстве Михея/ явилась "пречистая Мать Христа", "в неизреченной светлости облистающаяся", и дала ему обетование относительно своего будущего "неотступного" попечительства о Троицком монастыре и его насельниках /глава "О посещении Богоматере к святому", с.394, 396/; 7/ наконец, в чуде нисхождения "божественного огня" в потир со святыми дарами, когда преподобный Сергий причащался, что было истолковано созерцавшим это чудо Симоном как содействие великому подвижнику "благодати Святого

Духа" /глава "О видении божественнаго огня", с.400, 402/.

Необходимо отметить литургический характер перечисленных эпизодов, ведь они так или иначе связаны с молитвенным состоянием героя Жития, сообщают о его мистическом общении с Богом. Но вместе с тем они указывают на совершенную исключительность святости Сергия Радонежского, на полную одухотворенность его деяний, ибо сопряженные с ними благоухание и светозарность в христианском понимании суть не что иное как формы проявления таинственно почившего на праведнике Духа Божия. Неудивительно поэтому, что и само число подобного рода чудесных проявлений в жизни Сергия, по свидетельству Епифания Премудрого, равно 7 - числу, символически соотносимому с третьей ипостасью Бога - Святым Духом. И, следовательно, можно с твердым основанием квалифицировать данную "семерку" как прикровенно использованное художественно-изобразительное средство, назначение которого в рамках Жития состояло в том, чтобы придать смысловую, равно и формальную, завершенность усилиям агиографа представить своего героя подлинно духоносным подвижником добродетели, благодатным наставником истинной духовной жизни.

Между прочим, с этим же самым образно-смысловым контекстом оказываются связанными и семичленные риторические пассажи Епифания в его Похвальном слове преподобному Сергию. В одном объясняется, почему же все-таки автор дерзновенно приступил к описанию жизни своего учителя: повесть эта "прилична и угодна" никогда не видевшим великого старца и лишь только начинающим иноческие труды, "/1/ да не забвено будет житие святого тихое, и кроткое, и незлобивое; /2/ да не забвено будет житие его чистое, и непорочное, и безмятежное; /3/ да не забвено будет житие его добродетелное, и чюдное, и преизящное; /4/ да не забвены будут многыя его добродетели и великаа исправлениа; /5/ да не забвены будут благыа обычаа и добронравныя образы; /6/ да не будут бес памяти сладкаа его словеса и любезныа

глаголы; /7/ да не останет бес памяти таковое удивление, иже на нем удиви Бог милости Своя..." /с.414, 416/. В другом пассаже агиограф сетует, что не смог - ибо это и невозможно - все до конца поведать "о преподобнем сем и отци, великом старци, иже /1/ бысть в дни наша, и времена, и лета, в стране и язьще нашем; /2/ поживе на земли аггельским житием; /3/ стяжа тръпение кротко и въздръжание твръдо; /4/ в девьстве, и чистоте, и целомудрии съвръши святыню Божию и /5/ сподоблен бысть божественыа благодати, /6/ поне же от юности очистися - церкви быти Святого Духа и /7/ преуготова себе съсуд избран, да вселится Бог в онь..." /с.416/. Как видим, Епифаний Премудрый последовательно использует потаенную форму иносказания, именно - конструкции, структурно соотнесенные с числом 7, мистико-символическая семантика которого как нельзя лучше согласовывалось с нарочитым и настоятельным стремлением обозначить высоту и охарактеризовать совершенство духовно-нравственного облика преподобного Сергия Радонежского.

Осталось теперь подвести итоги. Без сомнения, наличествующие в рассмотренном памятнике литературы числа 3, 12 и 7 не являются случайными и по значению нейтральными повествовательными элементами; они введены в текст намеренно, явная или сокровенная форма их использования - на уровнях стилистической структуры, сюжетно-композиционной организации, историко-фактографического и идейного содержания - выполняет функцию семантизированного способа передачи сакральной информации. Способ этот можно назвать мистико-символическим, ибо символическая соотнесенность означенных чисел с предметами и понятиями из области богословия - догматического, исторического, нравственного, литургического - предопределила мистичность отношения к ним со стороны Епифания Премудрого, проявившуюся в том, что очерчиваемая им с помощью этих чисел реальная жизнь предстает

как отображение Божественной воли, как воплощение абсолютного закона; иными словами, мистицизм писателя был направлен на решение в первую очередь гносеологических задач, то есть указанные числа реально помогали ему "проповедати дела Божии" /с.258/, служили одним из средств познания мира. К слову сказать, повествовательная мистификация именно чисел 3, 12 и 7 могла определяться также мистичностью известной внутренней - онтологического свойства - связи между ними: связь эту усматривали в том, что число 12 представляет собой производное от умножения одного совершенного числа - 3 - на другое - 4, а число 7 представляет собой сумму от сложения тех же самых чисел [39].

Следует подчеркнуть и удивительное единообразие, методическое постоянство в использовании Епифанием Премудрым приема мистико-символической интерпретации числовых образов и соотнесенных с ними повествовательных конструкций. Это обеспечило созданному им тексту Жития художественно-эстетическое единство, при котором декларированный в Предисловии к Житию замысел находит свое исчерпывающее выражение в последующем нарративном его раскрытии - через сюжет, композицию и стиль. Кстати, и само Предисловие замечательно тем, что сокровенно предвосхищает дальнейшую многообразную мистико-символическую реализацию чисел 3, 12 и 7. Так, уже с первых строк Предисловия Епифаний как бы указывает на тринитарную концепцию своего сочинения, использовав при этом открытый /лексика/ и потаенный /структура/ способы обозначения: "/1/ Слава Богу о всем и всячьских ради, о них же всегда прославляется великое и трисвятое имя, еже и присно прославляемо есть! /2/ Слава Богу вышнему, иже в Троици славимому, еже есть упование наше, свет и живот наш, в него же веруем, вън же крестихомся, о нем же живем, и движемся и есмы! /3/ Слава показавшему нам житие мужа свята и старца духовна!..." /с.256/. Этой сложной триадой /ибо она представляет собой сочетание троекра-

8 - 112

тного повтора возгласа "слава" с триадами однокоренных слов, придаточных предложений и второстепенных членов предложений/ начинается текст. А несколько далее агиограф, определяя объем и содержание задуманного им жизнеописания, использует уже конструктивную седмерицу, то есть намечает семь главных периодов биографии святого, представляющих предмет повествования: "Ныне же, аще Бог подасть, хотел убо бых писати /1/ от самого рожества его, /2/ и младеньство, /3/ и детьство, /4/ и в юности, /5/ и во иночьстве, /6/ и в игуменьстве, /7/ и до самого преставления, - да не забвена будут толикаа исправлениа его и да не забыто будет житие его чистое, и тихое, и богоугодное" /с.262/. В конце же Предисловия Епифаний, призывая к себе на помощь Бога как "великодателя", в двенадцати членах раскрывает смысл этого термина: Он "/1/ и благих податель, /2/ и богатых даров даровец, /3/ премудрости наставник, /4/ и смыслу давец, /5/ немысленным сказатель, /6/ учай человека разуму, /7/ даа умение неумеющим, /8/ дая молитву молящемуся, /9/ даяй просящему мудрость и разум, /10/ даяй всяко даание благо, /11/ даай дар на пользу просящим, /12/ даай незлобивым коварьство, и отроку уну - чювство и смысл, еже сказание словес его просвещает и разум дает младенцем" /с.264/.

Итак, осуществив жизнеописание великого радонежского подвижника, Епифаний Премудрый, - надеюсь, это удалось показать, - продемонстрировал весьма эффектно и виртуозно владение средствами сакрально-мистической числовой символики. Вполне можно утверждать, что в созданном им произведении писатель с помощью нумерологии сумел явственно выразить самые сокровенные тайны Божественного промышления - то именно, о чем говорить прямо было невозможно, да и считалось, по-видимому, грехом. И вполне, полагаю, можно подобный способ художественной интерпретации бытия назвать умозрением в числах. Причем особенно замечательно, что последнее в рассмотренном

тексте Жития Сергия Радонежского проявляется не только на уровне стиля, но и на уровне сюжетно-композиционной организации повествования, не только явно, в открытой форме, но и скрытно, энигматически. Благодаря такому целенаправленному сопряжению различных приемов нумерологического иносказания идейное содержание рассказа о святом подвижнике обретало бесконечное семантическое углубление и расширение в теологическом и историософском аспектах.

Примечания.

[1] Топоров В.Н. 1/ О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980. С.3-58; 2/ Числа // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С.629-631; Бородин А.И. Число и мистика. Донецк, 1975.

[2] Садов А.И. Знаменательные числа. СПб., 1909; Словарь библейского богословия. Под ред. К.Леон-Дюфура. Брюссель, 1974. Стб.1255-1259; Козаржевский А.Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. Изд-во Мос. ун-та, 1985. С.82-95; Зяблицев Г. Аритмология в святоотеческом богословии / Церковь и время: Ежеквартал. журн. ОВЦС Мос. Патриархата. 1992. № 3. С.77-80.

[3] Клибанов А.И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. М., 1971. С.94-97; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература / Старобългарска литература. София, 1983. Кн. 13. С.12-28; Кириллин В.М. 1/ Символика чисел в древнерусских сказаниях ХУ1 в. // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С.76-111; 2/ Число как компонент текста Киево-Печерского Патерика // Тезисы докл. и сообщ. конфер. по итогам научно-исслед. работы Гос. библиотеки СССР им. В.И.Ленина за 1990 г. М., 1991. С.89-90; 3/ Хождение Агапия в рай: поэтика священных чисел // Тези доповiдей науково-практич. конфер. "Писемнi пам'ятки схiднослов'янськими мовами Х1-ХУШ ст.ст.". Київ - Слов'янськ, 1993. С.165-169.

[4] ПЛДР: XIУ - середина XУ века. М., 1981. С.571-572; Клосс Б.М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XУ-XУП вв. // Методич. рекомендации по опис. слав.-рус. рукоп. книг. Вып. 3. М., 1990. С.273.

[5] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. С.215.

[6] Житие и подвизи преподобного и богоносного отца нашего, игумена Сергия чюдотворца, и малоисповедание от божественных чюдес его, списано учеником его, священноиноком Епифанием // ВМЧ: Сентябрь, дни 25-30. СПб., 1883. Стб.1463-1578; Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия чудотворца и Похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием в XУ в. / Сообщил архим. Леонид... СПб., 1885; Житие преподобного и богоносного отца нашего, игумена Сергия чюдотворца. Списано бысть от Премудрейшаго Епифания // ПЛДР: XIУ - середина XУ века. С.256-429 / Подг. текста Д.М.Буланина.

[7] Исследовательские материалы для "Словаря книжников и книжности Древней Руси" // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С.87

[8] Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIУ - XУ веков. Л., 1987. С.107.

[9] Там же. С.104, 110.

[10] Колесов В.В. Древнерусский литературный язык. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. С.188-215.

[11] Житие Сергия // ПЛДР: XIУ - середина XУ в. С.262. Далее текст Жития цитируется именно по этому изданию, в скобках указываются страницы.

[12] Садов А.И. Знаменательные числа. С.54-68; Словарь библейского богословия. Стб.1255-1259.

[13] Садов А.И. Знаменательные числа. С.56, 59; Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIУ - XУ вв. С.140; Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X - XУП веков. М., 1990. С.84, 205.

[14] Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С.300.

[15] Садов А.И. Знаменательные числа. С.59.

[16] Рабинович В.Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С.105.

[17] Исайя 11, 1-2; Св. Андрей Кесарийский. Апокалипсис. СПб.; Кн. изд-во П.П.Сойкина, б. г.. С.53-54; Брюсова В.Г. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике Святослава 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С.296-298; Настольная книга священнослужителя. М.: Мос. Патриархия, 1983. Т. 4. С.51.

[18] Первую седмицу составляют 4 главные добродетели древней этики: мудрость, мужество, воздержание, справедливость и 3 богословских: вера, надежда, любовь /Полн. православ. богослов. энциклоп. словарь. СПб., Кн. изд-во П.П.Сойкина, б. г. Т. 1. Стб.749/. Вторая седмица варьируется по составу. Так, Тертуллиан указывал на убийство, идолопоклонничество, обман, вероотступничество, богохульство, прелюбодеяние и разврат /Садов А.И. Знаменательные числа. С.61; Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987. С.222/, но в русской православной традиции установился другой состав: гордость, лихоимение, блуд, зависть, чревобесие, гнев, лениво /Требник. М.: Мос. Патриархия, 1979. Ч. 1. С.81/.

[19] Бондарь С.В. Философско-мировоззренческое содержание "Изборников" 1073 и 1076 годов. Киев, 1990. С.109.

[20] Св. Андрей Кесарийский. Апокалипсис. С.30; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С.300-301; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С.24.

[21] Словарь библейского богословия. Стб.1258.

[22] Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С.25.

[22а] Садов А.И. Знаменательные числа. С.68.

[23] Сербский эпос. / Ред., исслед. и комм. Н.Кравцова. М.; Л.:"Акаде-

8* - 1121

мия", 1933. С.70, 139, 149; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С.27.

24 Клибанов А.И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. С. 95.

25 Андроник /Трубачев/, игум. Русская духовность в жизни преподобного Сергия и его учеников // Богословские труды. М.: Мос. Патриархия, 1989. Сб. 29. С.225-228, 237.

26 Житие Константина-Кирилла // Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973. Т. 3. С.89.

27 См.: Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. Г. 4: Книги Иова, Псалтирь и Книга притчей Соломоновых. Пб., 1907. С.394.

28 Епифаний Иерусалимский. Житие Богородицы // Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С.297.

29 Иванов М.С. К проблеме богословского наследия Древней Руси /XI-начало XIII века/ // Богословские труды. Сб. 29. С.24.

30 Об этом замечательно писали Е.Н.Трубецкой, Ю.А.Олсуфьев, Л.А. Успенский, Н.А.Голубцов, М.В.Алпатов, А.А.Ветелев и др. /см.: Троица Андрея Рублева: Антология / Сост. Г.И.Вздорнов. Изд. 2-е. М., 1989. С.50-51, 54, 90-92, 93-97, 112-119, 124-128/. Существенный интерес представляет работа архиеп. Сергия /Голубцова/ "Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева" /Богословские труды. М.: Мос. Патриархия, 1981. Сб. 22. С.3-67, особенно 20-40/.

31 Православный молитвослов и Псалтирь. М.: Мос. Патриархия, 1980. С.16-19.

32 Голубинский Е. /Е./ Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра: Жизнеописание преподобного Сергия и путеводитель по Лавре. М., 1909. С.163.

33 Каменная летопись старой Москвы / Сост. М.П.Кудрявцев, Г.Я.Мокеев. М., 1985. С.86-87.

34 "Чин, бываем великаго аггельскаго образа" // Требник. М.: Печат. двор, 1636. Л.310об.

35 Настольная книга священнослужителя. М.: Мос. Патриархия, 1977. Т. 1. С.382.

36 Настольная книга священнослужителя. Т. 4. С.51.

37 Брюсова В.Г. Толкование на 1Х притчу Соломона в Изборнике 1073 г.. С.298.

38 Житие св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археограф. ком., под ред. В.Г.Дружинина. СПб., 1897. С.6.

39 Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах. С.26-27.

В.В. Калугин

"Широковещательное и многошумящее писание"

Грозного-писателя нередко упрекали за многословие. Князь Андрей Курбский, отвечая "на зело широкую епистолию" царя Ивана, высмеял ее и метко окрестил "широковещательным и многошумящим писанием" (ПГК. С. IOI) [1]. Он считал излишне растянутое повествование признаком бездарности и невежества автора. Его взгляд на искусство слова сложился под влиянием книжно-славянской традиции и западноевропейских гуманитарных наук [2].

Со времен классической древности достоинствами эпистолярного стиля признавались лаконизм, ясность и точность. В сочинении "О стиле" Деметрий (видимо, около I в. н. э.) учил: "В письме одинаково важны и слог (lexis) его, и длина (megethos). Письма слишком длинные и к тому же отягощенные пышным слогом настолько лишаются естественности, что из писем превращаются в трактаты..." [3]. В риториках, например в произведении Квинтилиана "Об образовании оратора", многоречивость называется периссологией и подвергается критике [4]. Если в античности краткость объявлялась законом эпистолярного жанра, то в византийской литературе этот критерий постепенно утратил значение общепринятой нормы. В теоретическом плане требование лаконизма по-прежнему сохраняло силу и постоянно декларировалось [5]. В действительности же письма стали длиннее [6]. Их объем - вне зависимости от содержания - возрос в эпистолографии Палеологовского возрождения. Димитрий Кидонис (XIУ .) осудил лапидарность как самоцель в творчестве. Автор, поставивший себе такую задачу, лишь "терзает письма, чтобы выразить величие замысла, хотя великое искусство не втиснуть в рамки коротких писем" [7].

Эти слова в некоторой степени объясняют длинноты в "широко-

вещательном писании" Грозного. Царь Иван не хотел понапрасну "терзать письмо", чтобы слато выразить величие идей неограниченного самодержавия и излить накопившуюся обиду на бояр и "крестопреступников". Само содержание требовало монументальной формы. "Первое послание князю Курбскому" переросло в публицистический трактат, посвященный обоснованию и прославлению абсолютной монархии. Оно написано торжественным, местами вычурным стилем и составило по меркам прошлого целую книгу [8].

Древнерусские писатели осуждали языковую избыточность текста. "Сытость бо и дльгота слова ратник есть слуху, яко и преумноженная пища - телесем..." ("Ведь излишество и длинноты в рассказе - враг слуха, как изобильная пища - враг тела..."), - утверждается в "Житии Сергия Радонежского" [9]. В Московском царстве носителем традиций античной и византийской эпистолографии был Максим Грек. Его научный и нравственный авторитет был огромен. Курбский преклонялся перед ним: "...Муж зело мудрый, и не токмо в риторском искустве миог, но и философ искусен..." (РИБ. Т. 31. Стб. 207) [10]. Максим Грек предъявлял к эпистолярному стилю требования "краткословия" и "меры" - соразмерности [11]. Он постоянно называл свои послания "малыми" или "краткими писмены", а также просто "малая" [12]. Хотя многие авторы заявляли о своей теоретической установке на лаконизм литературной речи, они далеко не всегда соблюдали это правило на деле, не желая прослыть "скупыми отвещателями" [13]. Стремление сказать много "в кратких словесех" иногда порождало серьезные затруднения. Другой уважаемый Курбским книжник, Федор Карпов (см.: РИБ. Т. 31. Стб. 436), в пространном "Послании митрополиту Даниилу" опасался разочаровать его скупым ответом, но вместе с тем и боялся растягивать "эпистолию" до "язычских" размеров [14]. Определение язычский восходит к латинским словам **barbaricus** - "варварский, дикий" и **barbarus** - "варварский",

"грубый, некультурный, дикий" [15]. В "Послании Максиму Греку о Третьей Книге Ездры" Карпов в самоуничижительной формуле назвал многоречие грубым [16]. Для него, как и впоследствии для князя Андрея, "варварством" было незнание грамматики, риторики, произведений античных мудрецов [17].

Курбский высоко ценил точность и лаконизм речи. Его стилю свойственна афористичность. Он также отрицательно заметил о "сытости слова" в "Ответе о правой вере Ивану многоученому" (РИБ. Т. 31. Стб. 374). В демонстративно "кратком отвещании... на зело широкую епистолию" Грозного боярин осмеял его "широковещательное и многошумящее писание" и "варварскую" литературную манеру. Он ставил Ивану в пример искусных авторов, умеющих писать "в кратких словесех многой разум замыкающе", стыдил его тем, что он, отправив свое невежественное сочинение в просвещенные чужие земли, выставил себя на всеобщее посмешище, осрамился перед учеными мужами, знающими не только грамматику и риторику, но и диалектику с философией (ПГК. С. 101). Щеголяя европейской образованностью, Курбский подчеркивал, что мог бы "на кождое слово... отписати" царю, но удержал "руку со тростию" (ПГК. С. 102). В своем ученом письме он отказался от традиционной системы ответа, выработавшейся в канцеляриях Московской Руси.

В приказном делопроизводстве было принято отвечать "на кождое слово" входящего документа. Сначала обычно излагалось существо дела. Далее по порядку и близко к тексту пересказывались или цитировались его положения, а за каждым из них следовал ответ. Структура рассматриваемого документа определяла структуру ответа на него. Именно так составлены многие исходящие деловые бумаги и грамоты Ивана IV [18]. Я.С. Лурье установил, что его "широковещательное писание" в точности повторяет первое послание Курбского. Самодержавный государь оспаривал обвинения вассала порой кратко,

иногда - очень пространно, но ни разу не нарушил композиции его произведения [19]. Древнерусские публицисты использовали похожий прием опровержения по пунктам доводов противника. К нему прибегал Иосиф Волоцкий в "Просветителе", любимой книге Грозного [20]. Такой способ вести спор мог вступать в противоречие с требованием краткости. Поэтому Курбский уклонился от развернутого ответа на политический трактат в эпистолярной форме. В третьем письме царю Ивану он вновь назвал его опус "широковещательным листом", многословие - "варварской" манерой (ПГК. С. II0) и вообще выделял свое намерение писать кратко (ПГК. С. II4, II7).

Отдельные мысли и даже выражения из этой критики повторяются в других сочинениях князя Андрея. Такие совпадения свидетельствуют о целосности литературно-эстетических убеждений писателя, предъявившего разным оппонентам одни и те же упреки и требования. Ю.Д. Рыков доказал текстологическую взаимосвязь между первой "грамотой Курбъского царю государю из Литвы" и его антипротестантским письмом польскому шляхтичу Кодияну Чапличу [21]. Этот важный вывод можно дополнить примерами из других источников.

"Второе послание Грозному" было создано беглым воеводой в ответ на "многошумящее писание" от 5 июля I564 г. Но много лет, до сентября I579 г., он не мог отправить его в Москву, потому что во время затяжной Ливонской войны границы были закрыты (ПГК. С. II0). За долгие годы у автора было более чем достаточно возможностей еще раз обдумать содержание и сделать в нем изменения. "Эпистолия" против лютеранина Чаплича датирована 2I мартом I575 г. Между этими произведениями имеются точки соприкосновения. Курбский охарактеризовал пространное письмо Чаплича как "широковещательны... лист... з должайшею экъзордиею", то есть с очень длинным вступлением, и противопоставил ему свой "малыи сокроценнии ответ" (РИБ. Т. 3I. Стб. 437). Он иронизировал над болтливостью

протестанта в религиозном диспуте и обращал внимание на краткость своей речи (РИБ. Т. 31. Стб. 438, 442). Чапличу было предъявлено обвинение в кощунстве: он насмехался над Писанием, "словеса священные от божественных книг хватаючи" (РИБ. Т. 31. Стб. 441). Этим же выражением Курбский критиковал Грозного за пристрастие к цитированию. Венчанный автор, подобно своему наставнику митрополиту Макарию, любил приводить обширные выписки из библейских и святоотеческих творений [22]. Боярина возмущало, что в царской грамоте было "ото многих священных словес хватано" (ПГК. С. 101). Вопреки всем правилам риторики и эпистолографии Иван IУ цитировал "не строками, а ни стихами, яко есть обычай искусным и ученым, аще о чем случиться кому будет писати, в кратких словесех многой разум замыкающе, но зело паче меры преизлишно и звягливо [многословно и пустозвонно. - В.К.], целыми книгами, паремьями, целыми посланьми!" (ПГК. С. 101). Курбский изображал своего августейшего противника полным невеждой в искусстве красноречия. В предисловии к переведенному с латыни "Богословию" Иоанна Дамаскина князь Андрей объяснял читателю, что риторика "учит зело прекрасне и превосходне глаголати, ово вкратце многой разум замыкающе [23], ово пространне разширяюще, но и то под мерами, не допущающе со велеречением много звягати [пустословить. - В.К.]" [24]. Текстологическое сходство этого отрывка со "Вторым посланием Грозному" очевидно. Мы имеем дело с позднейшей вставкой в письмо. Перевод "Богословия" Дамаскина появился позже "эпистолии". А.С. Архангельский датировал его временем между 1575 и 1579 г. [25].

Курбский считал одним из главных недостатков Грозного-писателя его напыщенное пустословие. Такое отношение к ходульной риторике традиционно. Оно восходит к античной теории письма, получившей развитие в средневековье [26]. В трактате об эпистолярном стиле, позднее приписываемом то Проклу, то Либанию (IУ в.), дает-

ся совет "не увлекаться излишним трезвоном, ибо стилю писем чужда и неоправданно велеречивая напыщенность слога и злоупотребление аттикизмом, как свидетельствуют все древние. ...Человек, опытный в слове, не болтает попусту, не ищет спасения в краткости, не запутывает понимания. Напротив, слог его соразмерен и изящен, и речь его прекрасна своей ясностью" [27]. Курбский всеми силами старался показать, что его утонченному слуху претит "многошумящий" трезвон "царя-варвара".

Важной вехой в истории красноречия явилось творчество отца церкви Григория Назианзина, христианского Демосфена (IУ в.). Князь Андрей видел в нем идеальный образ мыслителя, осуществившего высший синтез церковной и светской (античной) культур (РИБ. Т. 31. Стб. 453). Курбский доказывал необходимость такого подхода в образовании [28]. Он покупал и переводил с латыни сочинения великого святителя (РИБ. Т. 31. Стб. 417-420).

Григорий Назианзин, предъявляя к эпистолярному стилю классические требования краткости, ясности и общепонятности, особо выделял критерий соразмерности содержания и формы. Его послание Никобулу стало программным документом христианской эпистолографии. В нем определены законы эпистолярного жанра, развивающие учение античных риторик [29]. "Из тех, кто пишет письма, раз уж ты об этом спрашиваешь, - отвечал Григорий Назианзин, - одни пишут длиннее, чем пристало, другие же слишком куцо, и в обоих случаях они грешат против меры. Так, лучники, которые попадают то мимо, то выше цели, - ошибаются в равной мере, хотя по-разному. Мерило писем - общеупотребительность; и не надо ни слишком длинно описывать события, когда их мало, ни слишком скупо, когда их много. Не должно мерить мудрость ни персидскими верстами [персидская мера длины, схем, около 5,5 км. - В.К.], ни детскими локтями и писать с такой скудостью, будто это и не описание вовсе, а лишь на-

мек, напоминающий ту сливающуюся линию полуденных теней или черту, направленную нам прямо в лицо, длина которой незрима и различима лишь по каким-то граням; это есть, я бы кстати сказал, подобие подобий, а нам нужно и в том и в другом, не уклоняясь от меры, находить то, что уместно. Так я понимаю сжатость" [30]. Григорий Назианзин отверг краткость как самоцель в творчестве. Он объявил главным достоинством текста гармонию содержания и формы.

Григорий Назианзин был одним из любимых писателей Максима Грека. Святогорец переводил его творения на книжно-славянский язык и комментировал их [31]. Продолжая традиции византийской эпистолографии, Максим Грек высказывался за соблюдение "меры" в письме [32]. В "Послании Василию Ш о переводе Толковой Псалтири" он доказывал, что выбор лаконичной или пространной манеры повествования зависит от значения темы. Употребленное им выражение "малыми многа заключати" напоминает фразу Курбского "в кратких словесех многой разум замыкающе" из ответа Грозному и соответствующее место из предисловия к "Богословию" Иоанна Дамаскина. Обращаясь к великому князю, Максим Грек оправдывал свой затянувшийся рассказ важностью и широтой затронутых в нем вопросов: "...Аще негде многоглаголив что узрися, никто да удивится, поведающему бо о едином некоем удобно есть и малыми многа заключати, изъявляющему же о многих и различных не токмо неудобно сие есть совершитися от него, но и зело неугодно и себе и слышащим обрящется..." [33]

Курбский тоже писал пространные послания. Значительны по объему созданные им накануне побега за рубеж антипротестантский "Ответ Ивану многоученому о правой вере" и второе письмо старцу Вассиану Муромцеву, намекает на состояние дел в Московском царстве (РИБ. Т. 31. Стб. 361-376; 383-404). И для него показателем литературного мастерства служил критерий "меры". Князь Андрей призывал брать пример с отцов церкви: Василия Великого, Григория На-

зианзина, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, получивших блестящее гуманитарное образование (РИБ. Т. 31. Стб. 453). Они "мудре и прекрасне под мерами и чины грамотическими и риторскими философским обычаем писали..." [34] Риторика и диалектика воспитывают чувство соразмерности, необходимое для искусного владения словом [35]. Соразмерность и умеренность были не только эстетическими категориями красоты. Они возводились в ранг добродетели (РИБ. Т. 31. Стб. 242, 255, 348 и др.). Их отсутствие являлось признаком безобразия, низменных страстей и пороков. Московский государь, уверял Курбский, невежествен и "растлен разумом". Поэтому он пишет "зело паче меры преизлишно и звягливо", а значит, – варварски (ПГК. С. 101. Ср. с. 106).

Грозный проигнорировал колкости ученого вассала и продолжал создавать обширные послания, изумляя корреспондентов. В 1581 г. польский король Стефан Баторий, удивленный величиной его грамоты, насмешливо сказал: "...Должно быть, начинает с Адама" [36]. Между тем он получил вовсе не самое большое письмо Ивана. Острота Батория попала прямо в цель. Грозный действительно мог начать "с Адама" и даже раньше – от сотворения мира. Так он поступил в грамоте польскому вице-регенту в Ливонии князю А.И. Полубенскому. Она композиционно делится на две части: грандиозных размеров торжественный царский титул, начинающийся от сотворения мира и занимающий бо́льшую часть письма, и собственно сообщение [37].

О том, что царь Иван был "многоречив зело", также упоминается в "Летописной книге", приписываемой И.М. Катыреву-Ростовскому [38]. Однако для ее автора это достоинство, а не порок Грозного. В его глазах искусное многоречие и было подлинным красноречием. Такой взгляд на ораторский талант соответствует эстетическим представлениям эпохи Ивана IV. В официальной литературе XVI в. возникла тяга к монументальности. Авторы стремились поразить во-

ображение читателей объемистыми произведениями, сложностью языка, риторическими ухищрениями, ученостью и начитанностью [39]. Сложившийся стиль "объединил всю пестроту предшествующих приемов книжного повествования в однородную, цветистую одежду, достойную величавых идей третьего Рима и пышности всероссийского самодержавства" [40]. В ответ на обвинения Курбского в тирании Грозный создал апофеоз абсолютной монархии и облек его в монументальную форму. Он подавлял оппонента лавиной фактов и примеров, книжно-славянской эрудицией и обширными цитатами из авторитетных творений.

Многословие - это также способ иррационального, эмоционального, воздействия на аудиторию. Иван настойчиво возвращался к какой-либо теме, намеренно повторялся, склонял на все лады одну и ту же мысль, по его меткому выражению "едино слово обращая семо и овамо" (ПГК. С. 70. Ср. то же на с. 21), чтобы исподволь внушить читателю свое мнение, убедить его в своей правоте. Он хотел во что бы то ни стало оставить последнее слово за собой. За многоречивостью словоохотливого монарха порой скрывается отсутствие глубоких идей и убедительных аргументов. Грозный попросту пытался переговорить противника.

В его произведениях необходимо различать многословие как литературный прием и как стилистический недостаток, в ряде случаев вызванный влиянием разговорного языка. По всей вероятности, царь диктовал многие сочинения и допускал погрешности, свойственные устной речи, и прежде всего - плеоназм. Иван IУ замечал свои ошибки, но не любил признавать их. Всеми правдами и неправдами он старался переложить на оппонента вину за свои упущения: перебои в повествовании, многословие, повторение фраз, нарушение речевого этикета. Предвидя упреки Курбского, он поспешил первым перейти в наступление и заявил: "Речеши ли убо, яко, едино слово обращая, пишу? Понеже бо есть вина и главизна [причина и суть. - В.К.]

всем делом вашего злобеснаго умышления..." (ПГК. С. 21). Если его стиль несовершенен, оправдывался Грозный, то только из-за боярской крамолы. В "Послании шведскому королю Юхану III" 1573 г. он снова возвел обвинение на самого обвинителя: "...А иное и потому же столко писали, что от тебя без разсуженья ответу не было ни о чем", то есть: "...А иногда потому так пространно писали, что если тебе не разъяснить, то от тебя и ответа не получишь" [41]. Юхан III был оскорблен в своих лучших чувствах. Но именно эту цель - любой ценой как можно больнее уязвить противника - очень часто и преследовал царь Иван. Его "кусательный" - насмешливый, едкий - стиль мог вывести из себя любого. Недаром Курбский был раздосадован тем, что Грозный, нарушая законы эпистолярного жанра, писал "многошумяще", с сильными угрозами, и "кусательне", ядовито и зло (ПГК. С. 101).

Гуманитарная ученость князя Андрея дала о себе знать в его, на первый взгляд более чем странном, требовании: беглый вассал ждал от обманутого государя утешения и сострадания! Курбский больше всего на свете боялся прослыть изменником по расчету. Он болезненно реагировал на обвинения в заурядном предательстве. Ему было необходимо оправдаться в глазах общественного мнения России и Польско-Литовского государства [42]. Ведь обличитель тирана и страдалец за правду должен иметь незапятнанную репутацию. За границей перебежчик первым делом объявил себя жертвой царского произвола. Жалобы на черную неблагодарность Ивана, его беззаконные преследования и репрессии многократно повторяются в сочинениях Курбского. Он убеждал читателя в том, что его эмиграция ("странство") равносильна незаслуженному изгнанию от горячо любимого отечества (ПГК. С. 101, 106) [43]. Боярин постоянно говорил о себе как об угнетенной невинности: "...Всего лишен бых и от земли Божия тобою туне отогнан бых" (ПГК. С. 8. Ср.: РИБ. Т. 31.

9 · 112

Стб. 309-310, 346). Ему явно доставляло удовольствие сравнивать себя с великими противниками деспотизма и изгнанниками древности – Марком Туллием Цицероном и Иоанном Златоустом. Не случайно он включил в "Третье послание Грозному" свой перевод двух отрывков из "Парадоксов" "премудраго Цицерона", посвященных Марку Бруту – одному из убийц диктатора Юлия Цезаря (ПГК. С. 111-113). В позиции Курбского можно увидеть сугубо книжную подоплеку.

Античные теоретики эпистолярного стиля разработали детальные классификации писем. В них представлен тип утешительного письма [44]. Эпистолярный этикет предписывал ободрять друзей и знакомых, претерпевших житейские невзгоды и огорчения. Утешительные послания известны в творчестве византийских и древнерусских авторов. Их часто писал Максим Грек, сполна испытавший на себе превратности судьбы и дружбы [45]. В гуманистической эпистолографии существовало особое письмо, утешающее в изгнании, – epistola consolatoria exilii [46]. Курбский мог познакомиться с идеями гуманистов в эмиграции [47]. В XУI в. польское Возрождение переживало бурный расцвет. Это столетие вошло в историю польской литературы как Золотой век.

Князь Андрей настолько вжился в роль без вины виноватого, что требовал от Ивана IУ сострадания к себе. Он демонстративно возмущался тем, что монарх прислал ему, бывшему советнику и верному слуге, "многошумящее писание", угрожающее и хулительное. Перебежчик считал, что не заслужил такого обращения с собой. Он надеялся услышать от раскаявшегося тирана слова сочувствия и жалости: "И вместо утешения, во скорбех мнозех бывшему, аки зыбыв и отступивши пророка – не оскорбляй, рече, мужа в беде его, довольно бо таковому, – яко твое величество меня, неповиннаго, во странстве таковыми, во утешения место, посещаеш. Да будет о сем Бог тобе судьею. И сице грысти кусательне за очи неповиннаго мя

мужа, ото юности некогда бывшаго вернаго слугу твоего!" (ПГК. С. IOI). Как бы ни выделял Курбский светские гуманитарные науки, он постоянно оглядывался на церковнославянскую книжную традицию. Князь Андрей добивался от царя утешительного письма, по правилам эпистолографии положенного изгнаннику, но обосновал свои притязания ссылкой на ветхозаветную Книгу Премудрости Иисуса сына Сирахова (IУ, 2; УП, II. См.: ПГК. С. 405). В ней боярин мог найти оправдание своему поведению и обвинения в адрес Ивана (ПГК. С. IIO. 4II).

Культ дружбы был чужд Грозному. Самодержец не имел обыкновения признаваться в любви и приязни своим адресатам. Он спорил с врагами и политическими соперниками, распекал подданных. Иллюзия авторского присутствия в его посланиях призвана устрашить и подавить, а не утешить корреспондента. Своим огромным ответом монарх уничтожил созданный Курбским возвышенный образ тираноборца и представил его низким предателем. Эмигранту оставалось лишь только утверждать, что "широковещательное и многошумящее писание" не соответствовало его действительным заслугам и душевному состоянию. Противоречие между положением адресата и посланием к нему было запрещено правилами западноевропейской эпистолографии. Еще в компилятивной "Риторике" Юлия Виктора (IУ в. н. э.) первостепенное значение придавалось воздействию письма на его получателя. Римский ученый предупреждал, что оно должно отвечать личности и настроению адресата: "Пусть письмо не будет шутливым, если оно пишется лицу вышестоящему, грубым - если равному, надменным - если подчиненному, неряшливо написанным - если ученому, невнимательно составленным - если неученому, пусть не будет оно состоять из избитых выражений, если пишется самому близкому человеку, если же менее близкому, то пусть не будет недружелюбным; с рвением приветствуй благоприятные обстоятельства, чтобы усугубить радость;

когда сталкиваешься с горюющим, утешай кратко, так как рана кровоточит даже тогда, когда к ней прикасаются ладонью" 48. По отношению к Грозному, замечает Д.С. Лихачев, Курбский занял позу утонченного и вкусившего западной образованности интеллектуала, свысока поучающего грубого неуча (ПГК. С. 204). Он бурно возражал против надменного, угрожающего и "варварского" послания, предназначенного ему, ученому книжнику, рыцарю без страха и упрека, который по наветам врагов был "туне отогнан ото оные земли любимаго отечества" (РИБ. Т. 31. Стб. 346).

Так и не дождавшись от Грозного утешения, князь Андрей обрел его в литературных трудах. В предисловии к "Новому Маргариту", сборнику переведенных с латыни сочинений Иоанна Златоуста, он рассказывал, что в тяжелую пору жизни нашел спасение в книгах: "Помянух же и обращахся в скорбех ко Господу моему, со воздыхании тяжкими и со слезами, просяще помощи и заступления, да отовратит гнев свой и их и да не презрит унением потребитися. И утешающи ми ся в книжных делех и разумы высочайших древних мужей прохождах. Прочитах, разсмотрях физические, и обучахся и навыках еттических ["Физика" и "Никомахова этика" - сочинения Аристотеля. - В.К.]. Часто же обращахся и прочитах сродные мои священные писания, ими же праотцы мои были по душе воспитанны" 49. Курбский, подчеркивая свою европейскую просвещенность, и на этот раз не забыл указать на верность церковнославянской традиции. Книги признавались лекарством душевным еще в Библии: "...утешение имуще святых книг в руках наших..." (Первая книга Маккавейская, XII, 9) 50, а на заре русской литературы - в "Повести временных лет": "...сими бо в печали утешаеми есмы..." 51

Парадокс переписки Грозного и Курбского заключается в том, что они спорили на разных языках. Теоретические установки самодержавного автора были традиционны. В мире православного славян-

ства исключительное значение имели образцовые произведения. Они заменяли собой грамматику и учебники красноречия. Искусный книжник должен был в совершенстве знать литературные эталоны разных жанров, их язык, топику и поэтику. Древнерусский писатель жил и творил по образцам. Освященные седой стариной, они казались незыблемыми и были высшим мерилом художественных ценностей. Князь Андрей никогда не порывал с этой многовековой традицией. Но он пытался привить к ней достижения западноевропейских гуманитарных наук. Продолжатель дела Максима Грека, Курбский требовал соблюдать в творчестве законы грамматики, элоквенции, диалектики, логики. Он воспринимал послания и поступки Ивана IУ через призму "словесных художеств". Их литературный спор имел односторонний характер. Курбский высмеивал Грозного как писателя, но не получал от него прямого ответа. По пунктам опровергая политические и религиозно-нравственные обвинения, Иван делал вид, что не замечает колких насмешек и упреков в бездарности и невежестве. Он не нашел равноценного противоядия против ученой критики. Царь был незнаком с приемами и ухищрениями собственно литературной полемики. Такого жанра просто не существовало в Древней Руси. Его уязвленное авторское самолюбие заставляло отражать нападки противников не теоретическими аргументами, а неожиданными выходками и выпадами. Мастер изворотливости, Грозный допускал, что в его сочинениях не все гладко, но причину этого видел в окружавших его изменниках или бестолковости оппонента.

Борьба между традиционным и гуманитарным направлениями в литературе и книжном языке началась задолго до знаменитой переписки и продолжилась после нее [52]. Она порождала сложные культурные коллизии и привела к национальной трагедии. В ХУП в. духовные устои Третьего Рима потряс раскол русского общества и сознания, вызванный грамматической реформой патриарха Никона священных церковнославянских образцов.

---

[1] Ссылки на издание: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. М., 1993 - даются сокращенно в тексте: (ПГК).

[2] Этому вопросу посвящены ценные исследования Д. Фрейданк. См.: Freidank D. A.M. Kurbskij und die Epistolographie seiner Zeit // Zeitschrift für Slawistik, 1976. Bd 21. H. 3. S. 261-278; Freidank D. Zwischen griechischer und lateinischer Tradition: A.M. Kurbskijs Rezeption der humanistischen Bildung // Zeitschrift für Slawistik, 1988. Bd 33. H. 6. S. 806-815.

[3] Античные риторики / Собр. текстов, ст., коммент. и общая ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978. С. 273-274.

[4] Античные теории языка и стиля. М.; Л., 1936. С. 225.

[5] Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner: (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft. Fünfter Teil. Bd 1). München, 1978. Bd 1. S. 219-220.

[6] Сметанин В.А. Эпистология поздней Византии, проэлевсис (конкретно-историческая часть) // Античная древность и средние века. Свердловск, 1978. Сб. 15. С. 64-67.

[7] Цит. по: Там же. С. 66, 76.

[8] Скрынников Р.Г. Царство террора. СПб., 1992. С. 21, 197.

[9] Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Чудотворца и похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием Премудрым в XV веке / Сообщил архимандрит Леонид / ОЛДП; ПДПИ. Т. 58. СПб., 1885. С. 22.

[10] Ссылки на издание: Сочинения князя Курбского: Т. 1. Сочинения оригинальные / Под смотр. С.Ф. Платонова и под ред. Г.З. Кунцевича // РИБ. СПб., 1914. Т. 31 - даются сокращенно в

9*- 112

тексте: (РИБ. Т. 31).

[11] Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984. С. 105.

[12] Там же. С. 104, 118.

[13] Памятники литературы Древней Руси: Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 514. (Подгот. текстов Ф.И. Карпова, пер. и коммент. Д.М. Буланина.)

[14] Там же. С. 514, 516.

[15] Ср.: Там же. С. 748.

[16] Там же. С. 504.

[17] Там же. С. 518.

[18] Шмидт С.О. Заметки о языке посланий Ивана Грозного // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 258.

[19] Послания Ивана Грозного / Подгот. текста Д.С. Лихачева и Я.С. Лурье. Пер. и коммент. Я.С. Лурье. М.; Л., 1951. С. 530. См. также: Сергеев В.М. Структура текста и анализ аргументации Первого послания Курбского // Методы изучения источников по истории общественной мысли периода феодализма: Сборник научных трудов. М., 1989. С. 119, 125–126.

[20] Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 456-457; Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники: Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 79; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2: (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1. С. 437–438. (Статья написана Я.С. Лурье.)

[21] Рыков Ю.Д. К вопросу об источниках Первого послания Курбского Ивану IV // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 239.

[22] Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. С. 52.

[23] В публикации М.А. Оболенского это место передано так:

"...много и разум замыкающе..." Исправлено нами по аналогии со вторым письмом Курбского Ивану Грозному.

24 Оболенский М.А. О переводе князя Курбского сочинений Иоанна Дамаскина // Библиографические записки. [М.,] 1858. Т. 1. № 12. Стб. 365.

25 Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1888. Ч. 258. Август. С. 260-261.

26 Античные риторики. С. 273-274.

27 Античная эпистолография: Очерки. М., 1967. С. 24. (Очерк написан Т.А. Миллер.)

28 Оболенский М.А. О переводе князя Курбского сочинений Иоанна Дамаскина. Стб. 361.

29 Попова Т.В. Византийская эпистолография // Византийская литература. М., 1974. С. 190.

30 Античная эпистолография. С. 22. См. то же: Сметанин В.А. Эпистология поздней Византии, прозлевсис (конкретно-историческая часть). С. 65. Сравнение автора с лучником, подкрепляющее своей образностью тезис о необходимости соблюдать соразмерность в письме, повторяется в трактате об эпистолярном стиле, который в поздней рукописной традиции связывается с именами Прокла или Либания. См.: Античная эпистолография. С. 24.

31 Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. С. 30-52, 184-186.

32 Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1859. Ч. 1. С. 529.

33 Там же. 1860. Ч. 2. С. 300-301.

34 Оболенский М.А. О переводе князя Курбского сочинений Иоанна Дамаскина. Стб. 363.

35 Там же. Стб. 365.

[36] Пиотровский С. Дневник последнего похода Стефана Батория на Россию: (Осада Пскова) / Пер. с польск. О.Н. Милевского. Псков, 1882. С. 39.

[37] Послания Ивана Грозного. С. 197-202 (царский титул) и с. 202-204 (само письмо).

[38] Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени // РИБ. 2-е изд. СПб., 1909. Т. 13. Стб. 620, 707.

[39] Лихачев Д.С. Развитие русской литературы Х-ХУП веков: Эпохи и стили. Л., 1973. С. 135.

[40] Орлов А.С. О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики ХУI-ХУП в. // Известия ОРЯС. СПб., 1909. Т. 13. Кн. 4. С. 346.

[41] Послания Ивана Грозного. С. 160, 350.

[42] Лихачев Д.С. Великий путь: Становление русской литературы XI-ХУП веков. М., 1987. С. 180.

[43] Ср.: Оболенский М.А. О переводе князя Курбского сочинений Иоанна Дамаскина. Стб. 358, 360; Kurbskij A.M. Novyj Margarit: Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift. Hrsg. von Inge Auerbach. (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen.) Giessen, 1976. Bd 1. Lfg. 1-5. S. 1, 3v.

[44] Античная эпистолография. С. 11, 23.

[45] Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. С. 111-112.

[46] Freidank D. A.M. Kurbskij und die Epistolographie seiner Zeit. S. 330.

[47] О творчестве Курбского и гуманистической эпистолографии см. там же, S. 325-332.

[48] Античная эпистолография. С. 20-21.

[49] Kurbskij A.M. Novyj Margarit. S. 4v.

50 Острожская Библия 1581 г. / Фототип. переизд. текста с изд. 1581 г. под набл. И.В. Дергачевой. М.; Л., 1988. Л. 11 в.

51 Повесть временных лет / Подгот. текста Д.С. Лихачева. Пер. Д.С. Лихачева и Б.А. Романова. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод. С. 102.

52 О традиционном, текстологическом, и грамматическом подходах к литературному языку см.: Толстой Н.И. Взаимоотношение локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода (вторая половина ХУI-ХУII в.) // Славянское языкознание: Доклады советской делегации: У Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963). М., 1963. С. 258-261; Он же. Старинные представления о народно-языковой базе древнеславянского литературного языка (ХУI-ХУII вв.) // Вопросы русского языкознания. М., 1976. Вып. 1. С. 177-179; Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI-ХУII вв.). München, 1987. С. 78-79, 200-202, 245-248, 255-258, 311-316, 339-344; Живов В.М. Гуманистическая традиция в развитии грамматического подхода к славянским литературным языкам в ХУ-ХУII вв. // Славянское языкознание: XI Международный съезд славистов. Братислава, сентябрь 1993 г.: Доклады российской делегации. М., 1993. С. 106-121.

Т.В.Нечаева

"СКАЗАНИЕ О ФЕОДОРОВСКОЙ ИКОНЕ" ПЕРВОЙ ТРЕТИ ХУП в.: МЕСТНАЯ ЛЕГЕНДА И ЛИТЕРАТУРНЫЙ ТЕКСТ

В русской литературе сказания о чудотворных иконах занимали особое место: они появились на самых ранних этапах её развития и просуществовали почти до XX века, поражая литературоведов продуктивностью своей сюжетной схемы и неизменным успехом у читателей. Исследователи уже обратили внимание на этот жанрово-тематический феномен, установив его тесную связь с таким явлением, как возникновение в древнейших культурных центрах на Руси местных легенд, дающих локальную версию общегосударственных исторических, политических, идеологических процессов.[I] Нередко эти устные предания составляли основу литературного текста, который, как правило, писался не ради них самих, а совсем по другому поводу.

К ХУП в. на Руси многие культурные центры и их святыни утратили свою былую славу, но новые повороты истории поднимали их из забытья, наполняя новым смыслом. Такова судьба Костромы и её святыни, Феодоровской иконы Богоматери, отразившаяся в "Сказании о Феодоровской иконе". "Сказание" не получило достаточного освещения в научной литературе, хотя и обратило на себя внимание ученых в XIX - начал XX века.[2] О его популярности на Руси свидетельствует большое число списков, а также появление под влиянием "Сказания" новых литературных текстов и устных преданий, дополняющих его сюжетную канву. Костромская святыня, сходная в своей иконографии с Владимирской иконой, была широко известна за пределами Костромы и являлась в ХУП в. живописным эталоном икон на этот сюжет.

Текст "Сказания о Феодоровской иконе" представлен в рукописях

в трех редакциях – А, Б, В, включающих в себя многочисленные варианты.[3] Все три редакции обнаруживают значительное сходство сюжетного материала, различаясь объемом текста, стилем и фактографическими деталями. В основе сюжета лежит костромская легенда о явлении чудотворной иконы Феодоровской Богоматери костромскому князю Василию в середине XIII века и об основании князем главных храмов Костромы. Во всех редакциях в изложении легенды мы не находим существенных разночтений. Редакция А, имеющая в рукописях заглавие "Слово о чудеси и о явлении святыя чудотворныя иконы... Феодоровския", иногда с вариантом "Сказание о явлении...", представляет разработку сюжета легенды с помощью обширных риторических включений, молитвословий, цитирования библейских текстов и апокрифов. События легенды располагаются в причинной последовательности, описание некоторых из них выделяются в самостоятельные главы с заголовками. Например, "О явлении образа Богоматери князю", "О победе благоверного князя Василия Георгиевича, како победи прегордого Батыя царя" и т.п. Риторика редакции Б (собственно "Сказания о Феодоровской иконе") более сдержана, лишена чрезмерной пафосности, сокращены или отсутствуют многие молитвословия и цитаты.

Редактор также изменил вступление к тексту. Вместо проповеднического начала: "Всякий божественный Богоматере праздник присно почитаем" и т. п., в редакции Б находим традиционное риторическое качание: "Како исповем, или како хощу написати, или что реку, или что возлагалю о сей пречудной иконе...". Эту риторическую формулу находим и в редакции А после торжественной речи во славу иконы, но там она искусно расцвечена новыми оборотами. Во многом стиль редакций А и Б соответствует вынесенному в их заглавие жанру: торжественное "Слово" (А) и "Сказание" (Б).

Редакция В – краткий проложный текст, в общих чертах передающий костромскую легенду и встречающийся в рукописях под заглавием "Повесть о Феодоровской иконе".

Несомненно, костромская легенда, положенная в основу текста, обнаруживает следы древнего происхождения, тогда как наиболее ранние известные списки "Сказания" относятся к середине ХУП в. Оживление древних преданий в I-ой половине ХУП века было вызвано определенными причинами, которые также послужили толчком к составлению литературного текста.

Для разрешения этих вопросов наибольшее внимание привлекает редакция А. Повышенный интерес к истории Костромы и ее культовым центрам, широкое обращение к костромской топонимике (например, озеро и село Святое, по мнению автора, получили свои названия по месту чудесной победы князя Василия над татарами с помощью иконы), упоминание мелких костромских населенных пунктов в "Летописи чудес", сопровождающей основной текст редакции А, детализация месторасположения храмов и др. свидетельствуют о костромском происхождении памятника.

Среди действующих лиц, помимо костромского князя Василия, – архимандрит Ипатьевского монастыря Тихон, игумен Богоявленского монастыря Ферапонт, протопоп Успенского собора Федор, известные и по другим историческим источникам.[4] Все это духовенство в 1636 г. принимает участие в процедуре поновления чудотворной Феодоровской иконы, находящейся в Успенском костромском соборе. Акция эта совершается по велению царя Михаила Федоровича и благословению патриарха Филарета ("Сия благочестивая двоица совет благ между собою сотвориша, еже бы им с чюдотворного и святого ея образа пресвятыя Богородицы Феодоровския древняя олифа снять... и еже бы им обнови-

ти новою олифою, наипаче же пресветлым торжественным праздньством..."). Ее описание читается только в редакции А в отдельном "Сказании о чудесах... Богородицы... и о обновлении честного и славного ея чудотворного образа, нарицаемыя Феодоровския, иже во граде Костроме". Стилистическая пышность и торжественность "Сказания... об обновлении", сходная с пафосом вступления, пронизывающая весь текст идея особой роли Феодоровской иконы в костромской и российской истории, подтверждаемая легендарными фактами, вниманием царской семьи и чудесами исцеления, последовавшими за поновлением иконы, позволяют утверждать, что толчком к составлению "Сказания о Феодоровской иконе" в редакции А послужила акция 1636 г.[5] Дата эта может считаться и точным временем составления "Сказания", так как в описании поновления иконы находим настойчивые прямые указания на близость события автору: "Такожде и нине в сие последнее время в лета 7144 (1636) месяца апреля в 20 день..."; "Такожде и ныне сей одушевленный божий киот да обновися...". Первое чудо исцеления от иконы в "летописи" из 34 чудес отнесено ко времени "по обновлению образа", т.е. тотчас же в апреле, и далее, начиная с мая, чудеса хронологически доведены до конца 1936 г. (с I по 18-е). Все остальные 16 чудес, заканчивающиеся 1646 г., можно считать позднейшим дополнением.

Очевидно, пышное поновление иконы и особое почитание ее Михаилом Федоровичем определялись новым расцветом ее культа. Возрождение костромских преданий было связано не только с поновлением иконы, но подготовлено другими, относительно недавними ее "заслугами".

Во всех трех редакциях "Сказания" (А, Б, В) во вступлении упоминается "разорение литовских и польских людей", т.е. смутное

время, события которого коснулись и Костромы. Осаде тогда подвергся Ипатьевский монастырь, где с 1606 г. укрывался Михаил Романов. В последствии Михаил Федорович шедро жертвовал средства на восстановление Ипатьевского монастыря в ответ на жалобы старцев на "литовское разорение"[6].

В тексте редакции А в "заслугу" Феодоровской иконе вменяется защита христианской державы от еретиков-иноверцев и помощь в установлении "престола царева", избрании царя-христианина. Без сомнения, автор имел в виду восхождение на российский престол в 1613 г. Михаила Федоровича, благоприятные перемены в стране и особую роль в этих процессах Костромы и ее иконы. Феодоровская икона была родовой реликвией и покровительницей Романовых, ею, наряду с другими святынями, костромское духовенство встречало в 1613 г. московскую процессию, пришедшую к Ипатьевскому монастырю с прошением к Михаилу о принятии российского престола. События эти описаны в известной московской "Грамоте об избрании царя Михаила Федоровича на всероссийский престол", составленной в том же году. Однако в ней ничего не сказано конкретно о Феодоровской иконе: Михаила благословили "у святых икон"[7]. Существует также костромская версия "Грамоты", составленная в Ипатьевском монастыре и входившая в состав монастырской летописи[8]. В ней подчеркнуто участие Феодоровской иконы во всех описываемых церемониях. По случаю благословления Феодоровской иконой Михаила Романова 14 марта 1613 г., день этот был объявлен новым общерусским праздником в честь чудотворной иконы, о чем немедленно было составлено "Извещение", описывающее особенности и порядок празднования[9]. Содействием Михаила Феодоровича, его семьи и патриарха московского и "всея Руси" новый праздник установился и стал популярным чрезвычайно

быстро. Царская семья с педантичной точностью отмечала его ежегодными паломничествами к иконе в Кострому[10]. Костромское же духовенство должно было накануне праздника приезжать из Успенского собора в Москву за святой водой. Об этом, как уже устоявшемся праздничном ритуале, говорится в царской грамоте за 1616 г., отправленной в Кострому[11].

Несомненно, события 1613 г. заставили русское духовенство обратить внимание на Кострому, знаменательные факты ее истории, но главным образом, на Феодоровскую икону и связанные с ней местные предания.

У Феодоровской иконы был еще один, древний, почти забытый к началу XVII в. праздник, отмечавшийся 16 августа[12] и связанный с ранними событиями костромской истории, отразившимися в цикле легенд о князе Василии. Именно эти предания, а не события 1613 г., были использованы в качестве сюжетной основы для "Сказания о Феодоровской иконе". О личном знакомстве с костромскими легендами автор литературного текста сообщает так: "еже слышах от многих добре возвещающих хвалы Божия Матере, и сила ея, и чудеса, яже сотвори во граде нашем и во окрестных его пределах, и еже у себе имущих писание до разорения литовских и польских людей". Таким образом, автор говорит, что узнал легенду через устный рассказ, но сами рассказчики располагали ее записями еще до событий 1612 г., во время которых записи, вероятно, были утеряны. Трудно подтвердить заявления автора, если не видеть в них только традиционную риторическую конструкцию, поскольку иных вариантов записей легенды, кроме текста 1636 г., пока не обнаружено. Текст же 1636 г. несет в себе черты длительной жизни легенды: от рассказа "по горячим следам", до его идеологического переосмысления и, наконец, за-

писи. Помимо легендарного сюжета в тексте "Сказания" просматриваются следы влияния других литературных источников ХУ-ХУІ вв. Для подтверждения обратимся к тексту. Изложение легенды начинается с описания нашествия "грех ради наших" "окаянного, и свирепого, и прегордого, и мерзкого отступника, и лютого мучителя царя Батыя на всю русскую землю". Татары разорили многие российские города, и среди них Владимир, где они "великого князя Георгия уби". Тогда же был пленен Городец, и из запустевшего града исчезла чудотворная икона Феодоровской Богоматери, "не восхоте... быти на пусте месте". По замыслу провидения через год икона чудесно является костромскому князю Василию во время "ловитвы" в "чаще леса". Он пытается взять икону и не может: икона "выспрь ста и не дадеся ему". И только весь "освященный собор" града Костромы, "поюще молебная пения", переносит икону в костромскую деревянную церковь во имя Феодора Стратилата. Костромские жители свидетельствуют, что видели явившуюся икону накануне, "несому по воздуху воином неким", подобным Феодору Стратилату. Узнают икону и городецкие купцы, приехавшие в Кострому "гостьбу и куплю деяти", сообщая, что раньше та икона "на Городце была" и "многая преславная чудеса от нея содеяшася". Далее автор рассказывает о строительстве Феодоровского собора в Костроме, многочисленных его пожарах и чудесном исхождении иконы из огня. Сообщается об основании в Костроме Успенского собора и Спасо-Запрудненского монастыря.

Все строительство храмов связывается с указаниями чудотворной иконы (местом ее явления, обретения и т.п.).

Центральный эпизод "Сказания" - чудесная победа князя Василия над татарами с помощью Феодоровской иконы. В разгар сражения от чудотворной иконы, которую возил с собою "на брани" князь Ва-

10 - 112

силий, "возсияша лучи паче солнечных" и "пожгоша татарские полки". Описывая эту удивительную победу костромского князя, автор сравнивает ее с легендарной победой Андрея Боголюбского над булгарами, когда Андрею помогла Владимирская икона Богоматери, послав "луч огненный" на врагов.

Рассказанная автором костромская легенда, без сомнения, отражает какие-то реальные исторические события, искаженные впоследствии устной традицией. Более того, она содержит указания на городецкие источники определенной доли своей информации. Текст "Сказания" дважды отсылает нас к истории города Городца, упоминая его в связи с батыевым нашествием и исчезновением из него Феодоровской иконы, а также в эпизоде "узнавания" иконы городецкими купцами и их свидетельства о длительном пребывании иконы в Городце. Между разорением Городца и явлением иконы в Костроме автор указывает срок около одного года. Однако, "батыево нашествие" 1237 г. реально мог помнить только Городец, называемый в списке разоренных городов Лаврентьевской летописью[13]. Это был один из крупнейших опорных пунктов владимиро-суздальских князей в среднем Поволжье в начале XIII в.[14] Ранние летописи ничего не сообщают о существовании в Городце в XII–XIII вв. Феодоровского монастыря, места первоначального нахождения чудотворной иконы. Относительно поздняя компилятивная Тверская летопись под 1177 г., повествуя о кончине великого князя Михалко Тверского, добавляет: "и положиша его у Св.Богородицы" на Волге в Городце Радилове[15]. Под 1263 г. Лаврентьевская летопись рассказывает о болезни Александра Невского во время возвращения его из Орды и остановке в Городце на Волге. Там князь принимает иночество в одном из монастырей и в скором времени умирает.[16] Это событие документально не связывается с Феодоровским

монастырем, можно лишь с большой долей осторожности предполагать, что князь Александр Ярославич остановил свой выбор на крупнейшем из городецких монастырей – Феодоровском, переживавшем, как и Городец, свой расцвет в XIII в. Однако, аналогичные события более позднего периода едва ли не ставят под сомнение достоверность свидетельства Лаврентьевской летописи о пострижении Александра. Андрей Городецкий, сын Александра Невского, бывший какое-то время великим князем владимирским, в 1303 г. возвращается из Орды, в 1304 г. умирает и его хоронят в собственном уделе – Городце на Волге[17]. Летописи упоминают в последний раз Феодоровский городецкий монастырь под 1367 г.[18] Примерно к этому периоду относится и литературное свидетельство о нем: на Феодоровский монастырь как один из крупнейших в Поволжье, в XIУ в. указывает "Житие Павла Обнорского". Павел жил некоторое время "на Низу у Феодора" перед тем, как уйти в Вологодский край.[19]

Татарское разорение Городца, описываемое в "Сказании", всплывает в костромском контексте. Следовательно, это событие должно объединять Городец и Кострому, т.е. быть общим для них. Едва ли это нашествие Батыя – Кострома тогда не пострадала; скорее всего в легенде отразились события 1408 г. Тогда отрядами Едигея Городец был сожжен и "свята церкви огневи предаша". Особенно пострадал крупнейший из городецких монастырей – Феодоровский, так и не сумевший оправиться в последствии. Разорив Городец, татары направились "в верх по Волге" на Кострому, но с половины пути повернули обратно, "поидоша взад к Городцу и Новугороду, воюючи и секучи остатка людей", "...люди побегоша кто куда, они же всеми путми гониша в след их"[20].

Феодоровский, подобно другим северным русским монастырем, ши-

роко раскидывал свои владения на смежных с ним территориях[21]. Исследователями не раз отмечалась устойчивая переселенческая волна от Городца вверх по Волге на Кострому в XII–XIУ вв.[22] Вероятно, тогда, в 1408 г., городецкие жители со спасенной иконой бежали проторенными путями из Городца в Кострому, останавливаясь для отдыха в многочисленных "пустынях", принадлежавших Феодоровскому монастырю. Опустевший Городец превратился в маленький захолустный городок "в уезде славного Нижнего Новгорода". Как ностальгические воспоминания по славному прошлому в нем начинает складываться свод Китежских легенд.[23] Одним из действующих "лиц" этих легенд выступала Феодоровская икона. Славу Феодоровского городецкого монастыря в начале ХУ в. приемлет Ионина пустынь, основанная в 1393 г. нижегородским архимандритом Ионой, едва ли не легендарное "пусто место", где "не восхоте быти" чудотворная икона.[24] "Сам же Феодоровский монастырь после разорения 1408 г. более не возобновлялся до 1700 г.[25], а на его месте оставалась лишь полуразрушенная часовня. В городецкой писцовой книге за 1680–1684 гг. это место описывается так: "Монастырь Феодоровский, тое же деревни Кириловы, в поле от валу не росчищено старое кладбище, а на том кладбище поставлен столп, а в том столпе образ пресвятыя Богородицы Феодоровския"[26].

Старцы Иониной пустыни, превратившейся в крупнейшую городецкую обитель, определяли культовую политику на своей территории и, несомненно, способствовали оформлению цикла китежских легенд. По мнению исследователей, уже в конце ХУ в. легенды были записаны и объединены в тексте "Китежского летописца", который в дальнейшем редактировался до начала ХУП в.[27] Текст этот содержит любопытные указания на городецкие чудеса Феодоровской иконы, о которых кратко упоминает костромское "Сказание". Легендарный патронат Нижегород-

ских земель Георгий Всеволодович, путешествуя в начале XIII в. по городам Владимиро-Суздальского и Ростовского княжеств, строит в них монастыри и церкви. И "приста к берегу в Малый Китеж, что на берегу Волги стоит и построи его", т.е. обнес его земляной крепостью. А затем по прошению жителей Городца он пытается из придорожной часовни перенести внутрь городской крепости чудотворную Феодоровскую икону, но она "не пойде с места". Тогда князь Георгий основывает Феодоровский монастырь там, где икона "изволи место себе"[28].

Этот фрагмент удивительно напоминает рассказ о выборе места для себя Владимирской иконой и основании храмов на владимирской земле Андреем Боголюбским[29]. Но в равной мере эпизод "Китежского летописца" аналогичен описанию в костромском тексте попыток князя Василия перенести явившуюся ему Феодоровскую икону из "чащи леса" внутрь городских стен и рассказу об основании Феодоровского собора в Костроме. В "Китежском летописце" нет и намека на "новые" костромские чудеса иконы. Очевидно, в период его составления костромские предания еще не обрели окончательную форму, возможно, что в них еще не было легенды о Феодоровской иконе. Текст костромского "Сказания", вернее, имеющая более раннее происхождение его легендарная основа, обнаруживает отчетливые следы влияния городецких преданий, более того – откровенного влияния письменного текста "Китежского летописца". Возможно, в "Сказании о Феодоровской иконе" в рассказе о старцах, имевших в начале XVII в. у себя "писания", содержится указание на литературный текст "Китежского летописца". Костромская легенда словно построена на антитезе "Летописцу": погибшему от руки татар городецкому патрону, разоренному Городцу и утраченной святыне противопоставлены князь-победитель и икона-

10* - 112

заступница. Кульминации это противопоставление достигает в описании в "Сказании" второго нашествия татар на Русь, по традиции названного "батыевым". Икона в этот момент уже была покровительницей Костромы и с ее помощью князь Василий побеждает татар, спасая тем самым себя, державу и святыню. Если городецкий князь Георгий уподобился Андрею Боголюбскому в размахе градостроения и храмостроения, то Василий Костромской - не только князъ-устроитель, но и князь-воин, подобный в своих ратных подвигах великому князю Андрею. Приводимые в Костромской повести для сравнения обстоятельства победы Андрея Боголюбского кратки, но, по-видимому, взяты из раннего литературного цикла, связанного с его именем: "Сказания о чудесах Владимирской иконы" или "Сказания о победе над волжскими булгарами в 1164 г.". Скорее всего это сравнение было сделано автором "Сказания" 1636 г., а не принадлежало легендарной традиции.

Победа князя Василия над татарами представляется в легенде как событие общерусской значимости, почти как вторая Куликовская битва. Само описание сражения и победы князя Василия представляет самостоятельный рассказ в письменном тексте и, очевидно, отдельное звено в цикле костромских легенд. Оно обнаруживает определенную композиционно - сюжетную зависимость от литературного цикла конца ХУ- начала ХУI вв. "Сказание о Мамаевом побоище" (в его Основной и Летописной редакциях)[30], хотя и уступает этому талантливому памятнику в эмоциональной напряженности и художественной выразительности. Сражение князя Василия происходит между устьями двух рек Волги и Костромы, "в мысу". Дмитрий Иванович ведет бой на Куликовом поле между Доном и Непрядвою. Столкновение русских войск с татарами в обоих рассказах получает дополнительный оттенок противостояния "христианского воинства" и "безбожных агарян". Княжеские вой-

ска не только отстаивают российские земли, но и свою веру от еретического вторжения, а потому получают покровительство от высших небесных сил. Перед сражением князь Василий и князь Дмитрий обращаются за помощью к Богородице и Христу, обоим покровительствуют верховные архистратиги: Василию - Феодор Стратилат, Дмитрию - Михаил. Русские князья выступают на битву с достоинством и смирением, татары напротив - с гордостью и честолюбивыми помыслами. В обоих памятниках "безбожный" татарский царь (в "Сказании о Феодоровской иконе" его имя не названо) сравнивается с Батыем.

В разгар битвы, когда войска Дмитрия Ивановича начали уставать, в воздухе являются ангелы, архистратиги и мученики Борис и Глеб, испускают "пламенныя их стрелы", озаряя светом "христилюбивое воинство".[31] Василию помогает Феодоровская икона, от которой "возсияша лучи паче солнечных". В результате заступничества, Дмитрий - собственными силами, Василий - с помощью иконы побеждают, татары в ужасе разбежались, а князья преследуют их, "бьюще и секуще" без милости, "останцы же нечестивых исчезоша и погибоша". По успешном окончании сражения князья обращаются с благодарственной молитвой к Богородице.

Помимо композиционного и сюжетного сходства двух "Сказаний" выявляется еще одна деталь, свидетельствующая о влиянии "Сказания о Мамаевом побоище" на легенду о победе костромского князя Василия: князю Василию дается прозвище Квашня. Но такой князь не известен ни летописям, ни другим историческим источникам. В "Сказании о Мамаевом обоище" в передовом полку Дмитрия Ивановича сражается "костромскый же воевода Иван Квашня Родивонovичь".[32]

В результате сравнения "Китежского летописца", "Сказания о Мамаевом побоище" и "Сказания о Феодоровской иконе" напрашивается вывод о непосредственном текстуальном влиянии первых двух памятников

на последний. Однако, "Сказание о Феодоровской иконе" было составлено в 1636 г., более ранних записей или литературных реминисценций не известно, а положенная в его основу легенда была связана с праздником в честь Феодоровской иконы еще в ХУI веке. Неточности костромской легенды при заимствовании сюжетных ходов или имен из литературных памятников могут быть объяснены искажением в устной традиции. Поэтому следует признать влияние литературных текстов ХУ-начала ХУI вв. на костромской цикл легенд о Феодоровской иконе и князе Василии.

Помимо литературного влияния в легенде легко просматриваются местные предания об основании храмов, топонимические и проч., поэтому для восстановления более полной картины возникновения костромской легенды необходимо обратиться к локальному контексту ее бытования.

В герое костромской легенды князе Василии представлен собирательный образ князя - покровителя, если судить по грандиозному размаху его деятельности. Костромской князь назван великим. Историкам известно только три самостоятельных костромских князя, и из них первый - Василий Ярославич - был великим князем владимирским с 1273 по 1276 год.[33] Летописи свидетельствуют о существовании Костромского княжества в 1265 г., но центром самостоятельного княжества, по мнению исследователей, Кострома была уже в 50-е гг., XIII в., когда ее получил в удел младший сын владимирского князя Ярослава Всеволодовича и брат Александра Невского Василий[34]. Как и всякая легенда, костромская грешит неточностью генеалогических связей своего героя: во многих списках "Сказания о Феодоровской иконе" Василия называют сыном владимирского князя Георгия (и даже Георгия-Ярослава), внуком Александра Невского. Возможно, такое

родство Василия устанавливалось под влиянием городецкого легендарного патрона князя Георгия. При записи костромской легенды в тексте "Сказания" ошибка в скором времени была раскрыта, о чем переписчик представил обширное "Извещение о великом князе Василии Костромском: о родословии его. Выписано от гранографа".[35] Очевидна ошибка в именовании Василия Костромского также и Галицким князем. Летописи впервые связывают с Галичем под 1280 г. имя князя Давида Константиновича, внука Ярослава Всеволодовича, т.е. племянника Василия[36]. Не следует, конечно, отождествлять героя легенды с реальным Василием Ярославичем, но выбор прототипа неслучаен. С именем Василия Ярославича связано образование Костромского княжества[37], он был единственным из костромских князей, получившим великое княжение, и в 70-е гг. XIII в. был в центре политической жизни Северо-Восточной Руси.[38] Он подчинил себе Новгород[39], а в 1274 г. при нем проходил знаменитый духовный собор во Владимире, поставивший епископом Серапиона[40]. Имя реального князя Василия было связано и с Феодоровским собором в Костроме: по свидетельству летописей, в нем он венчался в 1266 г.[41], а после смерти в 1276 г. "положен у Федора"[42].

Кострома в дальнейшем могла помнить и других великих князей, не раз укрывавшихся в ней от татарских набегов и политических проблем. В 1382 г., например, послужила убежищем Дмитрию Донскому от войск Тохтамыша. В 1408 г. его сын Василий Дмитриевич бежал в Кострому от Едигея: "Василей же... не успе ни мала дружины собрати, град (Москву - Т.Н.) осади..., а сам со княгинею и детьми отъеха к Костроме"[43]. Еще дважды - в 1433 и 1451 гг. приходилось Василию II спасаться в Костроме от внутригосударственных раздоров и татарских набегов.[44] В начале XVII в. Кострома в очередной раз

явилась укрытием будущему царю Михаилу Федоровичу. Костромская легенда аккумулировала эти факты местной истории в образе героя-покровителя. Возможно, частое и длительное пребывание в Костроме Василия Дмитриевича оставило наиболее яркий след в ее памяти, а потому легендарная победа князя Василия, уподобленная Куликовской битве, есть ни что иное,как незначительная победа Василия Дмитриевича над небольшим, отбившимся от войска отрядом татар в 1429 г. В Ермолинской летописи под этим годом читаем: "Приходиша татарове к Галичу и града не взяша, а волости повоеваша, а на Крещение приидоша изгоном на Кострому, и попленше ю, и отъиде на Низ Волгою. Князь же великий Василей то слышав, посла за ними дядь своих...".

В костромской легенде вычленяется объемный пласт местных преданий о строительстве храмов и монастырей. Центральное место в этих преданиях занимают рассказы о многократных восстановлениях после пожаров деревянного Феодоровского собора, а затем основании его преемника - каменного Успенского собора. Возникновению преданий о Феодоровском соборе, очевидно, способствовала его удивительная историческая связь с Феодоровским городецким монастырем посредством Феодоровской иконы. Концентрация внимания костромской легенды на имени Феодора Стратилата свидетельствуют о специфическом местном костромском культе византийского мученика в конце XIУ - начале XУ века; ему даже приписывается само спасение чудотворной иконы и перенесение из Городца в Кострому. Костромские исследователи полагают, что собор был основан Ярославом Всеволодовичем, принимая во внимание запись Лаврентьевской летописи о рождении Ярослава 8-го февраля II9I г. и наречении его "в... крещении" Феодором в честь святого великомученика Феодора Стратилата, в день памяти которого родился князь[45]. Однако, бесспорно лишь то, что к середине XШ ве-

ка Феодоровский собор существовал и был главным храмом города, на что указывают летописные факты венчания в нем князя Василия Ярославича и погребения.

Интересно, что многочисленные легендарные пожары собора имеют историческое подтверждение. По рассказу Лаврентьевской летописи "в лето 1304 ... в ден вторши в полдень бысть туча велика с востока и удари гром велики сильно в маковицю святаго Феодора церковь и зажже, и згоре до вечерни"[46]. Но уже к 1320 г. собор св.Феодора был восстановлен, т.к. Воскресенская летопись сообщает о венчании Константина Михалковича Тверского в Костроме в церкви св.Феодора[47]. Отстроенная церковь также была деревянной, и в 1413 г. "в день июне погоре град Кострома и сгоре церквей 30".[48] В огромном пожаре, истребившем весь город, погиб и Феодоровский собор. В 1416 г. вновь закладывают Кострому, великий князь Василий Дмитриевич обносит город деревянной стеной[49] и, возможно, тогда же заново строят деревянный Феодоровский собор, или "малу церковь", как сказано в легенде. Каменная церковь Феодора Стратилата была построена в 90-х гг. ХУI в. и ее строительство связывают с политическими симпатиями костромичей к царю Феодору Иоанновичу, но легенда ничего не упоминает о ней[50]. Что касается каменного Успенского собора с приделом во имя Феодора Стратилата "внутри града", т.е. в Кремле, то археологические исследования сохранившейся каменной застройки костромского Кремля позволяют датировать ее ХУI в., а остатки собора, его раннюю каменную кладку - первой половиной ХУI в.[51] Алтарь храма, как и сказано в легенде, действительно был обращен в сторону речки Запрудня, месту явления чудотворной иконы, а не традиционно на восток. По свидетельству костромских искусствоведов XIX в., внутренняя часть собора была рас-

писана по мотивам костромской легенды[52], но время происхождения росписи и ее состав установить уже невозможно – в XX в. храм был разрушен.

Феодоровский собор оставался главным храмом города до начала XVII в., но с ним уже успешно конкурировал Успенский. В жалованных грамотах Михаила Феодоровича, адресуемых первоначально как Феодоровскому собору, так и Успенскому, все чаще приоритет отдается последнему[53].

В конце XVI – начале XVII в. в связи с выдвижением на передний план политической борьбы за трон костромской фамилии Годуновых в Костроме оформляется легенда о происхождении рода Годуновых, в которой действует Феодоровская икона. Содержание легенды таково[54]: в начале XIV в. татарский мурза Чет выехал из Орды в Москву, проникнувшись еще в Орде от бывшего там митрополита Петра христианской верой. По пути он остановился для "обычного роздыха" у реки Костромы, на месте победы Василия Костромского с помощью Феодоровской иконы. Там мурзе являются апостол Филипп, мученик Ипатий и Богоматерь Феодоровская. Чет истолковывает видение как знак благоволения к нему и просит у митрополита и великого князя московского разрешения на основание храма на месте видения. Получив благословение, Чет основывает в 1330 г. монастырь в честь мученика Ипатия, учреждает устав и сам постригается под именем Захарий. От этого Захарии и пошел род Годуновых. Очевидно, в этот же период, в начале XVII в. была выполнена икона, изображающая небесное явление мурзе Чету.[55]

Таким образом, проанализированные многочисленные исторические факты, литературные и легендарные свидетельства позволяют определить этапы развития местной легенды. Предпосылкой к возникновению

костромской легенды явилось перенесение в I408 г. чудотворной Феодоровской иконы из Городца в Кострому. Событие это повлекло развитие цикла городецких преданий о славном прошлом, обретших вид литературного текста к концу ХУ в. ("Китежского летописца"). "Летописец" в середине ХУI в. попадает в Кострому и ассимилируется местными легендами о градостроительной деятельности князя Василия, пополняя их сюжетом о перенесении и явлении иконы. Под влиянием реальных событий и текста "Сказания о Мамаевом побоище" в этот же период оформляется легенда о победе князя Василия над татарами. Поскольку в тексте костромской легенды упоминается строительство каменного Успенского собора, но нет сведений о каменной церкви св.Феодора, то окончательное ее формирование в том виде, в каком она отразилась в "Сказании о Феодоровской иконе", следует отнести к середине - тертьей четверти ХУI в. Возможно, в это время были предприняты и какие-нибудь записи легенды в Успенском соборе или книжном центре Костромы Ипатьевском монастыре. Угаснуть легенде не дали бурные политические события конца ХУI - начала ХУП в., охватившие российское государство и имевшие один из эпицентров в Костроме. Вслед за событиями I6I3 г. последовало возрождение интереса к святыне - чудотворной Феодоровской иконе - и установление нового ее почитания. В I636 г. пышное поновление иконы под покровительством российского царя было сопровождено торжественным литературным текстом, представлявшим новые "заслуги" иконы через призму ее легендарного прошлого.

ПРИМЕЧАНИЯ

I. Кириллин В.М. "Сказание о Тихвинской Одигитрии" в общественно-политической и культурной жизни Руси конца ХУ - начала

ХУI века. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб.I: XI-ХУI века. - М., 1989. - С.368-406.

Кириллин В.М. Первоначальные редакции "Сказания о Тихвинской Одигитрии. // Книжные центры Древней Руси XI-ХУI вв. - СПб., 1991. - С.200-219.

Ромодановская Е.К. Русская литература в Сибири первой половины ХУП в. - Новосибирск: Наука, 1973 г.

2. Баженов И. Чудотворная Феодоровская икона Божией Матери в кафедральном соборе г.Костромы. - Кострома, 1911.

Голубцов А.П. Автор древней повести о Феодоровской иконе. // Голубцов А.П. Сборник статей. - Сер. Посад, 1911.

Островский П. Историческое описание костромского Успенского кафедрального собора. - М., 1855.

Островский П. Исторические записки о Костроме и ее святыне... - Кострома, 1864.

3. В работе использовался 51 список "Сказания о Феодоровской иконе", обнаруженный в рукописных фондах Российской Государственной Библиотеки, Библиотеки им.М.Е.Салтыкова-Щедрина (РНБ), ГИМ, Костромского историко-архитектурного музея-заповедника и Городецкого краеведческого музея.

Редакция А представлена, например, списками: РНБ, собр.ОЛДП, 137, лл.429-479 об. ("Сказание о явлении"), 3-я четверть ХУП в., 1°; РГБ, ф.178, Музейное собр., № 6459, л.л.1-79 об. ("Сказание о явлении"), ркп. 1670 г. (запись переписчика), 4°; ГИМ, собр. Вахромеева, № 369, лл.1-97 об. ("Слово о чудеси и о явлении"), к.ХУП в., 4°.

Редакция Б: ГИМ, Синодальное собр., № 808, л.л.764-771 ("Сказание о Феодоровской иконе"), Четьи-Минеи Иоанна Милютина, 1646-

1654 гг., I°; РНБ, Соловецкое собр., № 990/1099, л.л.210об. - 228 об., 1670-90-е гг., 4°, лицевая рукопись.

Редакция В: РГБ, ф.178, Музейное собр., № 2798, л.л.35 об.- 36 об. ("Повесть о Феодоровской Костромской иконе"), к.ХУП в., 4°; РГБ, ф.310, собр.Ундольского, № 398, л.л.97-98 об., II-я половина ХУП в., 4°.

Выделение 4-х редакций текста, сделанное П.Островским в "Историческом описании...", представляется не обоснованным.

Список редакции А (Костромской историко-архитектурный музей-заповедник, собр. Богоявленского монастыря, № 13, л.л.15 об.-64, 1708 г., I°) был опубликован И.Баженовым в "Вестнике археологии и истории", вып.XIX, 1909 г. (с.187-260). Текст редакции В - в примечаниях к Ш тому "Истории русской церкви" Макария (Примеч.103, с.266-267).

В статье все цитаты приводятся по списку редакции А: РГБ, ф.256, Румянцевское собр., № 364, л.л.76-98 об., к.ХУП в.

4. Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Русской церкви. - СПб., 1877. - С.854, № 2; с.852, № I.

Ратшин А. Полное собрание исторических сведений о православных монастырях. - М., 1852. - С.151, 156, 161-163.

Островский П. Историческое описание. - С.157.

Диев М. Историческое описание Костромского Ипатьевского монастыря. - М., 1858. - С.37.

Амвросий. История Российской иерархии. - М., 1812. - Т.П. - С.632.

5. П.Островский, протоиерей костромского Успенского собора, и А.П.Голубцов, архимандрит Троице-Сергиевой Лавры, предполагали старшинство редакции Б, называя ее минейной. Аргументом служил

наиболее ранний из всех известных списков "Сказания" текст в составе Четьих Миней Иоанна Милютина 1646-1654 гг. Милютину же приписывалось и авторство "Сказания". Однако, таким выводам противоречит широкая популярность "Сказания" при малой известности среди книжников милютинских миней.

Кроме того, текст редакции Б носит на себе ярко выраженные следы редактирования путем сокращения. Полемику по вопросу о первоначальной редакции "Сказания о Феодоровской иконе" см. в сб. "Известия IУ обл. историко-археологического съезда в Костроме", Кострома, 1909, заседание № 7.

6. Материалы для истории сел, церквей и владельцев Костромской губернии. - М., 1912. - Вып.5. - С.79.

7. Грамота об избрании царя Михаила Федоровича на всероссийский престол, 1613 года. // Древняя российская вивлиофика. - 1895. Т.Ш. - Ч.5. - С.131-201.

8. Описание костромского Ипатьевского монастыря. - М., 1832. - С.50-55.

9. "Извещение" об установлении 14 марта праздника в честь Феодоровской иконы представлено как дополнение к "Грамоте о избрании", т.е. обычно читается в ее составе.

10. Выходы государей царей и великих князей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича и Феодора Алексеевича. - М., 1842 г. - С.11, 38 и др.

11. Островский П. Историческое описание. - С.205.

12. Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока. - Владимир, 1901. - Т.I. См. на 16 авг.

13. ПСРЛ, Т.I, Стб.470.

14. Кучкин В.А. Формирование государственной территории Севе-

ро-Восточной Руси X-XIУ вв. - М., 1984. - С.93-95.

15. ПСРЛ, Т.ХУ (тверск.), С.261.

16. ПСРЛ, Т.I, С.204, 206. Ср.: ПСРЛ, Т.УII, С.164, 236.

17. Кучкин В.А. Формирование государственной территории. - С.120-121, 206.

18. ПСРЛ, Т.ХУШ, С.106; Т.ХУ (Пг., 1922), С.85.

19. РГБ, Рум. собр., № 397, л.л.352-352 об. (краткая редакция), ХУI в.

РГБ, Троицк. собр., № 692, л.л.292-321 (пространная редакция), ХУI в.

20. ПСРЛ, Т.ХУ (тверск.), С.484.

21. Исторические данные о Феодоровском городецком монастыре: К построению в подворье монастыря в СПб. Храма в память 300-летия юбилея царствования императорского дома Романовых. - СПб., 1910.

Историческое описание Феодоровского городецкого монастыря и о минувшем политическом значении с.Городца. - Нижний Новгород, 1890.

22. Кучкин В.А. Формирование государственной территории. - С.94-95.

23. Комарович В.Л. Китежская легенда: Опыт исследования местных легенд. - М.; Л., 1936.

24. Комарович В.Л. Китежская легенда. - С.81, 106-107.
ААЭ, т.I (СПб., 1836), приводится грамота от городецкого князя Бориса Константиновича, дозволяющая основание Иониной пустыни. Ионина пустынь оказалась единственным из городецких монастырей, уцелевших к ХУП в.

25. Зверинский В.В. Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи с библиогр. указателем. Т.I: Преобразование старых, учреждение но-

вых монастырей с 1764/65 по 1 июля 1890 г. - СПб., 1890. - С.92-93.

26. Комарович В.Л. Китежская легенда. - С.55.

27. Комарович В.Л. Китежская легенда. - С.107.

28. Комарович В.Л. Китежская легенда. Приложение 1. - С.162.

29. Это сходство дало повод В.Л.Комаровичу считать "Китежский летописец" едва ли не фрагментом несохранившейся нижегородско-суздальской летописи ХУ в., составленной на основе ростовского свода, в котором имя Андрея Боголюбского было заменено на имя легендарного Георгия Всеволодовича.

30. Повести о Куликовской битве / М.Н.Тихомиров, В.Ф.Ржига, Л,А.Дмитриев. - М., 1959.

31. В Летописной повести о Мамаевом побоище лучи исходят от образа Спаса на полковом знамени. См.: Повести о Куликовской битве.-С.36.

32. Повести о Куликовской битве. - С.67, 90.

33. Экземплярский А.В. Великие и удельные князья Северной Руси в татарский период. - СПб., 1891. - Т.1. - С.40; Т.2. - С.261-266.

34. Кучкин В.А. Формирование государственной территории. - С.119.

35. РНБ, Соловецкое собр., № 990/1099, л.228-228 об.

36. Кучкин В.А. Формирование государственной территории. - С.116-118.

37. ПСРЛ, Т.ХУШ, С.72.

38. НПЛ, С.88-90. Кучкин В.А. Формирование государственной территории. - С.119.

39. НПЛ, С.322.

40. ПСРЛ, Т.ХУШ, С.74.

41. ПСРЛ, Т.XI, С.44-45.

42. ПСРЛ, Т.I, Стб. 227.

43. ПСРЛ, Т.ХУ (Пг., 1922), С.484.

44. Памятная книга для Костромской губернии на 1862 г. - Кострома, 1862. - С.29-30.

45. Миловидов И.В. Очерк истории Костромы. - СПб., 1886. - С.46-47.

ПСРЛ, Т.I, Стб.172.

46. ПСРЛ, Т.I, под 6812 г.

47. ПСРЛ, Т.УII, под 6828 г.

48. ПСРЛ, Т.ХУ (тверск.), под 6921 г.

49. ПСРЛ, Т.XI, С.231.

50. Диев М. Историческое описание. - С.9.

51. Кудряшов Е.В. К вопросу о первоначальных формах Успенского собора в Костроме. // Культура средневековой Руси. - Л., 1974. - С.146.

52. Покровский Н.В. Памятники церковной старины в Костроме. - СПб., 1909. - С.15.

53. Миловидов И.В. Содержание рукописей, хранящихся в архиве Ипатьевского монастыря. - Кострома, 1887. - Вып.I. - С.20-24.

54. Описание. - 1832. - С.I-3.

Вероятно, легенда имела письменный текст, составленный в Ипатьевском монастыре и пока не обнаруженный.

55. Зверинский В.В. Материалы. - СПб., 1892. - Т.П. - С.148.

А.П.Богданов

ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ИГНАТИЯ РИМСКОГО-КОРСАКОВА.

Игнатий Римский-Корсаков, представитель прославленной на Руси фамилии композиторов, долгое время не привлекал серьезного внимания ученых. И сейчас этот яркий публицист, историк, композитор, переводчик, деятель церкви, возглавивший в последние годы жизни Сибирскую митрополию, остается в тени. Контраст между представлениями об этой незаурядной творческой личности, полученными в результате последних исследований, и традиционными оценками столь разителен, что настойчиво возникает вопрос, как такое могло получиться. Вопрос не праздный, ибо он касается многих поразительных случаев полузнающего забвения выдающихся представителей русской культуры и науки. Достаточно вспомнить М.В.Ломоносова-ученого, открытого,по существу, лишь в конце прошлого века. Попробуем проследить, как же шло в науке накопление сведений о жизни Игнатия Римского-Корсакова и о его сочинениях, которые собственно являются для творца важнейшими фактами биографии. Для этого придется обратиться к весьма отдаленным временам.

Первый шаг в изучении творчества Игнатия сделал Н.И.Новиков. Он указал, что "Игнатий, архимандрит Новоспасского монастыря в Москве, сочинил историческое известие о путешествии своем в Костромской и Кинешемский уезды 1687 года, также сочинил Слово о Российском царствии 1690 года (имеется в виду рукопись БАН, П.I.А.10/16.6.8. А.Б.). О протчих его сочинениях известия нет"[1]. Но уже во втором издании Древней Российской Вивлиофики (ч.XIУ, ХУI, М., 1790, 1791) был опубликован большой фрагмент

из 3-го окружного послания Игнатия, митрополита сибирского и тобольского (1696), повествующий о новгородских еретиках и полемике против них Иосифа Волоцкого.

Новые сведения о жизни Римского-Корсакова, по сей день почти без изменений бытующие в историографии, сообщил Евгений Болховитинов. "Игнатий, митрополит сибирский и тобольский, - писал он, - из дворянского рода Римских-Корсаковых, был прежде стольником при государе царе Алексее Михайловиче, а потом принял монашество в Соловецком монастыре, и с 1677 г. был там екклесиархом, или уставщиком церковным, а в 1685 г. посвящен в архимандрита московского Новоспасского монастыря". 30 апреля 1692 г. Игнатий был хиротонисан в митрополиты сибирские и тобольские и прибыл в епархию 12 февраля 1693 г., "а в 1701 г., испросив увольнение, переехал на покой в московский Симонов монастырь и того же года маия 13 там скончался". Помимо "Исторического известия о Российском царствии", Евгений указывает в числе его сочинений отмеченное Новиковым "Историческое известие" о увещевании раскольников в Костромском и Кинешемском уездах (1687 г., по рукописи БАН, 16.16.7), три окружных послания митрополита Игнатия (по спискам "патриаршей библиотеки", ныне в РНБ, Соф.123 и СПб ДА 164) и его Житие Симеона Верхотурского ("в Верхотурском монастыре")[2].

В.М.Ундольский опубликовал "Предисловие к Ирмологию", написанное Игнатием по поручению соловецкого архимандрита Макария, со сведениями о Соловецком восстании (М., 1846). В 1855 г. "Послания" Римского-Корсакова, точнее - обширный трактат в форме посланий, написанный против раскола в Сибири, был целиком опубликован[3]. Филарет Гумилевский, повторив биографические сведения Евгения, подробно рассмотрел эти послания и расширил круг сочи-

11*- 112

ний Игнатия "Словом воинству" (1687, по рукописи РГБ, ОИДР 241), митрополичьими грамотами (опубликованными в АИ, т.У, №№ 243, 247, 248, 290) и "двумя назидательными грамотами в Соловецкий монастырь", которые с тех пор не обнаружены[4].

Филарету, видимо, не была известна написанная раньше (в 1835 г.), но опубликованная значительно позднее работа П.М.Строева, указавшего хорошие списки "Посланий" (РНБ, Соф. 123 и БАН, Арх. 290) и "Слова воинству" (БАН, Арх. 201 и в библиотеке Флорищевой пустыни[5]). Строев расширил список трудов Игнатия еще двумя произведениями: "Свидетельством ко образу... Софии-Премудрости слова божия о Российском благословенном царствии" (по рукописи БАН, Арх. 201 и РНБ, Соф. 1504) и "донесением" Римского-Корсакова и Кариона Истомина о следствии над Симеоном, митрополитом смоленским, к которому они были посланы Иоакимом в начале 1685 г. (ГИМ, Син. 286, л.27-39). Последнее было описано Строевым в статье об Истомине и потому, наверное, не привлекло внимания исследователей творчества Игнатия[6].

Не повезло и биографическим сведениям об Игнатии, приведенным П.М.Строевым в "Списках иерархов". Помимо известных уже фактов автор сообщил здесь, что до своего утверждения в Новоспасском монастыре, Игнатий был в 1683-1684 гг. архимандритом известного Спасо-Ярославского монастыря. Именно с этой должности он 7 сентября 1684 г. был переведен в архимандриты новоспасские. Позже, оставив митрополию, Римский-Корсаков отнюдь не обрел "покой" в Симонове монастыре, но в качестве сумасшедшего был 23 марта 1700 г. схвачен и заточен в патриаршей хлебне, затем брошен в темницу Чудовского монастыря, а оттуда переведен в симоновские подклеты, где и скончался 13 мая[7].

Во второй половине XIX в. интерес к деятельности Игнатия Римского-Корсакова постепенно возрастал. Тобольскому периоду его жизни была посвящена заметка Н.А.Абрамова; впрочем, она почти не содержала новых сведений[8]. В.О.Ключевский указал, что "Сказание о св. Симеоне Верхотурском" состоит из нескольких разновременных частей: первая, об открытии мощей в 1694 г., принадлежит митрополиту Игнатию, который в этом событии был главным действующим лицом; рассказ о чуде 1696 г. написан чиновником Игнатия; последующие чудеса писались священниками села Меркушкина[9]. Н.П.Барсуков указал на еще более сложный состав посвященного Симеону сборника (РГБ, Унд.375), включающего тропарь и кондак, и на существование акафиста Симеону (ГИМ, Барс.222)[10]. Ранее ученый подготовил публикацию другого тематического сборника (по рукописи РГБ, Беляева 29/1535), включающего "Житие патриарха Иоакима", "Послание к архиепископу Афанасию", "Духовное завещание Иоакима"[11] и серию эпитафий ему. Авторство этих сочинений Н.П.Барсуков не установил[12].

Вскоре ученые познакомились еще с двумя сочинениями Игнатия, опубликованными харьковским любителем старины А.Лебедевым по принадлежавшей ему рукописи XVII в. Авторство "Возобличения на лютеранский катехизис" указывалось в заглавии, второе - "Слово на латин и лютеров" - было приписано Лебедевым неизвестному автору,обличавшему Ф.Лефорта уже после свержения царевны Софьи в 1689 г. (т.к. она не упоминается вместе с двумя царями)[13]. Однако Д.Цветаев указал на другой список "Слова на латин и лютеров", сделанный "97 (1689) году августа в 5 день по указу преосвященнаго Афанасия архиепископа колмагорскаго и важескаго", причем была "сия книга списана новоспасскаго монастыря у архимандрита у Игнатея Корсакова его архиерейским келейным иждивением" (БАН, Арх.202,

л.I). Исследователь аргументированно датировал "Слово" 1684-1685 гг., показал, что оно было обращено к В.В.Голицыну и заключил, что "судя по характеру произведения, оно принадлежит перу Игнатия"[14].

Итог длительной работы по накоплению сведений об Игнатии Римском-Корсакове попытался подвести И.А.Шляпкин[15]. "Стольник при царе Алексее Михайловиче, в 1677 году он постригается в Соловках", - писал ученый о нашем герое. В 1682 г. Игнатий объявляется в Москве в должности "строителя Соловецкого монастыря московской службы" и описывает церковь вместе с патриаршим казначеем Тихоном Макарьевским[16], в 1685 г. он становится архимандритом новоспасским, в 1692 г. - митрополитом сибирским и тобольским. В работе И.А.Шляпкина Римскому-Корсакову приписывается 10 произведений. Это упомянутые выше "Послания", "Историческое известие о Российском царствии", "Историческое известие" об увещевании раскольников в Костромском и Кинешемском уездах, "Слово воинству", "Свидетельство ко образу"[17], "Возобличение на лютеранский катехизис" (они рассмотрены автором по известным рукописям и публикациям), "Житие Симеона Верхотурского" (приписанное Игнатию целиком по сборнику РГБ, Унд.375), "Житие и завещание патриарха Иоакима" (весь состав опубликованной Н.П.Барсуковым рукописи), а также "Житие Анны Кашинской" (довольно известное к тому времени в литературе, но упомянутое только по описанию А.Ф.Бычкова[18]).

Небрежность атрибуции сочеталась в работе И.А.Шляпкина с тенденциозностью оценок. Римский-Корсаков, по убеждению автора, был клевретом патриарха Иоакима - следовательно, противником излюбленного Шляпкиным Дмитрия Ростовского. Раз так, ученый не по-

жалел для Игнатия черной краски: судя по монографии, главной сферой деятельности Римского-Корсакова было доносительство. Нужно сразу сказать, что подобные обвинения не имели оснований. "У него в Новоспасском монастыре жил Белободский с монахами Козловским и Кудридским, - писал И.А.Шляпкин, - на коего, кажется, он донес патриарху". Но упомянутый в известной челобитной Павла Негребецкого (на которую здесь дается ссылка) строитель Спасского монастыря, судя по контексту, менее всего мог быть доносчиком. Ученый явно мистифицировал читателя, поскольку донос на Белободского был подан 18 мая 1681 г., за много лет до того, как Игнатий (по мнению самого Шляпкина) появился в Новоспасском монастыре. К тому же Шляпкину было известно, что "дело" Я.Белободского вел высоко и справедливо ценимый им Сильвестр Медведев, лично написавший обширное обличение "еретика"[19].

Так же неверно, что "в 1690 г. он (Игнатий. - А.Б.) подает донос на Маркела, митрополита псковского (и изборского. - А.Б.), обвиняя его в ереси". И.А.Шляпкин писал несколькими страницами выше, что Маркел выступил в споре о пресуществлении св. даров на стороне Медведева, Лазаря Барановича, Иоанникия Галятовского, Дмитрия Ростовского и др. Их мнение было объявлено Иоакимом "еретическим" еще в 1688-1689 гг., так что год спустя Игнатий мог полемизировать лишь с одним из "ведомых" противников патриарха; именно такой спор и упоминает Патрик Гордон, на которого сослался ученый[20]. Обвинению Римского-Корсакова не может служить и то, что он "поддерживал Иоакима, допрашивал дьякона Иакова в деле Шакловитого, усовещал несчастного Медведева", то есть участвовал, в составе большой группы церковных иерархов (о чем Шляпкин умалчивает) в следствии над священнослужителем, не подлежавшим светской юрисдикции, и богословском споре с Медведевым (к поли-

тическому преследованию которого был совершенно непричастен).

"Восхваляя Софью в толковании образа Софии и В.В.Голицына в Слове на поход, - продолжает "обличение" Игнатия И.А.Шляпкин, - он потом является самым горячим их противником в Житии Иоакима". Однако сам ученый поддержал атрибуцию Римскому-Корсакову "Слова на латин и лютеров", оспаривавшего мнение Голицына, когда тот достиг наивысшей власти. В то же время ученый не случайно постарался приписать Игнатию "Житие и завещание" Иоакима в целом, ибо выпады против павшего правительства регентства сосредоточены в "Духовном завещании", которое, как увидим, не принадлежало Римскому-Корсакову.

"Сомнительно было и дело об Анне Кашинской", - замечает И.А.Шляпкин после того, как сам приписал перу Игнатия ее житие, об авторстве которого ясно сказано в записи на л.1 списка ГИМ, Син. 622: "В 186 (1677) году патриарх Иоаким сей книзе - лживое списание о Анне Кашинской, сложение кашинского попа с причетники и своими сродники - указал быти в своей ризной казне впредь для спору"[21]. "Спор" произошел в том же году на освященном соборе, рассмотревшем следственное дело и утвердившем акт деканонизации Анны Кашинской[22], так что датировать ее житие 1690-ми годами и тем более приписывать его перу Игнатия нет оснований.

Однако, несмотря на очевидную тенденциозность рассуждений И.А.Шляпкина, его оценки имели долгую жизнь, поскольку до последнего времени это был единственный опыт обобщения деятельности Римского-Корсакова (не считая статьи в Русском биографическом словаре, автор которой, повторив о основном сказанное Шляпкиным, указал, что в 1680 г. Игнатий жил на соловецком подворье в Москве, управляя Моргуловской пустынью монастыря, и отметил столкновение митрополита Игнатия с местными властями, вызвавшее вмеша-

тельство центрального правительства в 1697 г.[23]).

И.А.Шляпкиным были учтены не все известные тогда материалы об Игнатии. Между тем они продолжали прибывать. Опись книг митрополита Игнатия, оставшихся в Тобольске после его отъезда в Москву в 1700 г. (много рукописей он уже разослал по монастырям.-А.Б) ввел в научный оборот Н.Н.Оглоблин[24]. При издании Сибирских летописей В.В.Майков указал еще одно сочинение Римского-Корсакова - послание восставшим против воевод жителям Красноярска от 18 марта 1697 г.[25]. В.Вешняков полностью опубликовал начатый Игнатием (и продолженный другими лицами) цикл сочинений о св. Симеоне Верхотурском, а В.Бонч-Бруевич - "Увещание" раскольников[26].

Среди множества привлеченных И.А.Шляпкиным рукописей была одна, не вызвавшая должного внимания автора[27], но насторожившая Н.П.Лихачева. Независимо от указания Шляпкина, историк ознакомился с ней "в собрании старообрядца Овчинникова" (ныне в ГБЛ, Овчинникова 748) во время изысканий, связанных с "Генеалогией" рода Римских-Корсаковых, написанной, по его мнению, в самом конце ХУП или в начале ХУШ вв. Запись на овчинниковской рукописи гласила, что она была в июле 175 (1667) г. "внесена" в Крестомаровскую пустынь монахом Игнатием Корсаковым. Пострижение Игнатия, таким образом, датировалось десятилетием ранее признанного - если книгу подписал именно он, в чем Лихачев не был уверен, хотя и не знал иного Корсакова, Игнатия и монаха одновременно. В этой работе ученый впервые в научной литературе указал светское имя Игнатия - Иван Степанович - и с сожалением отверг возможность приписать ему авторство "Генеалогии", поскольку ветвь Ивана Степановича в ней не отражена[28].

Много лет спустя, Л.М.Костюхина в списке писцов ХУП в. ука-

зала еще две рукописи монаха Крестомаровской пустыни Игнатия 1667 и 1678 гг. (ГИМ, Син.214 и 306). Последняя дата указана неверно (надо – 7183/1674-75 гг.) – но в таком виде она должна была привлечь особое внимание, поскольку по общепринятой версии Игнатий уже в 1677 г. находился в Соловецком монастыре. Этого, однако, не произошло. Н.А.Дворецкая, публикуя отдельно "Послание митрополита Игнатия в Красноярск", вошедшее в Томскую редакцию Сибирского летописного свода, в своей статье полностью повторила мнение И.А.Шляпкина относительно фактов биографии, состава сочинений и общественно-политической позиции Римского-Корсакова, отметив дополнительно лишь его светское имя (согласно Н.П.Лихачеву) и вычисленный ею год рождения – 1639 (?).

Специально остановившись на обстоятельствах отъезда Игнатия в Сибирь после смерти патриарха Иоакима, исследовательница истолковала назначение его на высокий пост митрополита сибирского и тобольского как почетную ссылку. Среди ее причин названы "доносы, которыми не брезговал архимандрит Новоспасского монастыря", желание "светских и духовных властей удалить из Москвы влиятельного прежде священнослужителя, в котором ни царский, ни патриарший двор не могли видеть поддержку своим начинаниям. Игнатий, – по словам Н.А.Дворецкой, – активно выступал против царевны Софьи в деле Шакловитого (? – А.Б.), но в период, когда ее власть была сильна, прославлял ее и князя Голицына в "толковании образа Софии-Премудрости божия". "Слово на латин и лютеров" показывало отношение Игнатия к иностранцам – "некоему первосоветнику" царя Петра (намек на Лефорта)"[31].

Шагом к пересмотру подобных однозначных оценок публицистики Римского-Корсакова стало издание "Памятников общественно-политической мысли в России конца XVII века", включившее три неиздава-

вшихся ранее сочинения Игнатия: "Слово благочестивому и христолюбивому российскому воинству" 1687 г. (по подносному экземпляру РГБ, ОИДР 241 и сделанному при участии автора списку 1689 г. для Афанасия, архиепископа холмогорского и важского, БАН, Арх.201); атрибутированное Игнатию "Слово к православному воинству о помощи пресвятыя богородицы" того же года (по авторскому подносному экземпляру ВСМЗ, В-5636/107); "Свидетельство ко образу... Софии-Премудрости слова божия о Российском благословенном царствии" 1689 г. (по автографу РГАДА, ф.257, № 237, л.243-248 и списку 1689 г. для Афанасия, БАН, Арх.201, л.73-86; копию с последнего см.:РГБ , Погод. 1549).

В предисловии к изданию были указаны еще два сочинения Римского-Корсакова: "Слово к православному и христоименитому запорожскому воинству" 1673 г. (ГИМ, Чуд. 299/301, л.355-359 об.) и составленный Игнатием сводный "Чиновник патриарших выходов и служб" за 1667-1679 гг. (РГАДА, ф.257, № 237, л.151-228), а также связанный с ним обширный летописный свод (ГИМ, Забел.263). Сопоставление "Слов" Римского-Корсакова с опубликованными и отмеченными в комментариях речами патриарха Иоакима (написанными Карионом Истоминым) заставило заключить, что внешнеполитические взгляды Игнатия, сформировавшиеся уже к началу 1670-х гг., коренным образом отличались от позиции патриарха и в главном совпадали с внешней политикой правительства регенства (1682-1689 гг.), которое он поддерживал как во времена могущества Софьи и Голицына, так и в самый тяжелый для них момент.[32] Свои взгляды Римский-Корсаков продолжал высказывать и впоследствии, несмотря на перемены при дворе. Более подробно внешнеполитическая позиция Игнатия, твердо и последовательно выступавшего проводником интересов российского дворянства, была проанализирована в специальной статье.[33]

Специальному исследованию подвергся летописный свод ГИМ, Забелина 263, составителем которого оказался самолично Игнатий. Начало работы над этим крупным историческим произведением прослежено в 1682-1684 гг. в стенах Спасо-Ярославского монастыря, где архимандрит Римский-Корсаков обнаружил интересные материалы вологодского летописания конца ХУI - начала ХУП в., отразившиеся в ростовско-ярославской традиции второй половины ХУП столетия. Основные материалы свода были получены Игнатием во второй половине 1680-х - начале 1690-х гг. из патриаршего летописного скриптория. Первоначальная работа над текстом была закончена в Москве либо, что более вероятно, не ранее весны 1693 г. в Тобольске, где были найдены новые источники и текст продолжался новыми сведениями почти до конца века.

Тщательное изучение источников свода и работы над ними Игнатия показало значение этого замечательного произведения для решения загадок русского летописания конца ХУI - ХУП в. и, что не менее ценно, раскрыло многолетние размышления автора над ходом русской истории, результаты которых наиболее ярко выразились в публицистике Римского-Корсакова, для которого обоснование государственной необходимости самой активной внешней политики России на южном направлении, вплоть до окончательного умиротворения Крымского ханства и одоления османской агрессии в Европе - было в буквальном смысле слова делом жизни.[34]

В совместном с О.А.Белобровой варианте статьи для "Словаря книжников и книжности Древней Руси" были кратко подведены итоги изучения биографии литератора.[35] А в исследовании творчества Римского-Корсакова как историка на первый план властно выдвинулась его "Генеалогия", осмысленная как принципиальное событие в развитии русской историографии.[36]

В последние годы ценный вклад в изучение творческого наследия Игнатия внесла Л.Б.Воронова. Она высказала несколько замечаний о литературных особенностях его сочинений и предложила описание 33-х рукописей его трудов. Кроме отмеченных выше, в описание вошли 10 списков "Посланий" в пространной ред.(РНБ, Солов.633/721; СПБ ДА 164; Погод.1549; ГИМ, Хлудова 261; РГБ Унд.449; Рум.183; ЦГИА, ф.83, оп.2, № 1664) и сокращенной ред. (РНБ, Соф.1406; РГБ, Каверина 46), три списка т.н."Жития Симеона Верхотурского" с дополнительными статьями (РГБ, ТСЛ-II,282; Унд.376; Вяземских 21), список "Свидетельства" (РНБ, Q.XVII.180, л.189-192), два списка "увещания" раскольников и два "Жития и Завещания патриарха Иоакима" (РГБ, Унд.1383; Барс. 694; житие там же, ТСЛ-II, 14; Беляева 29/1535), в принадлежности которого перу Игнатия автор сомневается.

Помимо бегло указанных И.А.Шляпкиным и Л.М.Костюхиной автографов Игнатия в рукописях РГБ, Овчинникова 748; ГИМ, Син. 214 и 306, Л.Б.Воронова обстоятельно описала знаменный Ирмологий (предисловие к которому опубликовал В.М.Ундольский), подписанный уставщиком Соловецкого монастыря Римским-Корсаковым (РНБ, Солов.277/282). Неучтенными в прекрасном "Археографическом обзоре" осталось лишь неизвестное в рукописи "Возобличение", Слово запорожскому воинству и летописный свод, а также документальные работы Игнатия: следственное дело о митрополите Симеоне, "Чиновник" и 5 митрополичьих грамот.[37]

Важные документы о деятельности митрополита Игнатия -"Сибирское дело о десятильниках" - рассмотрел вскоре Н.Н.Покровский,[38] а А.П.Шашков, изучая борьбу архиерея против староверов, наряду с анализом окружных посланий привлек дело РГАДА, ф.214, оп.3, стлб.1058,об отношениях Игнатия с правительством.[39]

Новые материалы о Римском-Корсакова не изменили устаревшей

оценки его творчества. Даже Л.Б.Вороновой Игнатий рассматривается как "второстепенный" писатель. Пересмотр такой оценки вытекает из обращения к самим сочинениям Римского-Корсакова, посвященным наиболее острым проблемам русской общественной мысли. За небольшим исключением этого не было сделано в специальной литературе, как незавершенной осталась биография писателя и общественного деятеля, неполным - список его трудов.

Остановлюсь прежде всего на вопросе о светском имени Игнатия, с которым связана атрибуция одного из важнейших памятников русской исторической мысли ХУП в. В современных Игнатию документах его светское имя не упоминается. Назвав его Иваном Степановичем, внуком Елизара, правнуком Семена Корсакова, Н.П.Лихачев шел от указания родословного списка, литографированного в конце XIX в. В подлинной росписи 1687 г., поданной Римскими-Корсаковыми в родословную комиссию, относительно Ивана Степановича ничего подобного не говорится[40]. Он упоминается в боярской книге 1627 г., а вскоре после составления боярской книги 1629 г. против его имени появилась помета "умре"[41].

12 из 18 отмеченных в Разряде Корсаковых с именами на "И" за ХУП в. продолжали службу после 1667 г., когда мы впервые встречаемся с монахом Игнатием Корсаковым. Шестеро оставшихся в нашем списке Корсаковых отмечены в службе следующим образом:

Иван Воинович, 1656/57 г., сеунщик (Дополнения к Дворцовым разрядам, с.77; по московскому списку, очевидно, не служил);

Иван Игнатьевич, 1659-1660 гг., жилец (РГАДА, ф.210, Московский стол - далее ст., № 895, л.7);

Иван Неупокоевич, 1627-1634/35 гг., жилец (ст.486, л.488; ст. 523, л.593, 594; ст.812, л.280; ст.850-Ш, л.119; ф.210, оп.2, боярский список № 25, л.503);

Игнатий Никитич, 1660–1662 гг., жилец (ст.344, л.44; ст.849, л.92);

Игнатий Третьяков, 1613–1638/39 гг., жилец (ст.6-II, л.264; ст.900-I, л.76; Дворцовые разряды, т.II, с.958);

Илья Александрович, дворянин московский, с 1622/23 по 1657/58 гг. (ссылки на документы см. ниже).

Четверо из них (Иван Неупокоев, Игнатий Третьяков, Иван Воинович и Иван Игнатьевич) не принадлежали к роду Корсаковых, вскоре получивших право называться Римскими (двое первых, к тому же, покинули службу слишком рано), и служили по последней статье московского списка (если вообще попали в него). Кандидатами в Игнатии Римские-Корсаковы остаются двое: жилец Игнатий Никитин, почти не служивший и потому не ставший московским дворянином, и имевший этот чин Илья Александрович. Но первый не мог остаться Игнатием в монашестве, и у нас имеется лишь один человек, который мог постричься и стать знаменитым писателем.

Илья Александрович Корсаков родился, видимо, в новгородском поместье своего отца, Александра Васильевича, около 1620 г. В 1623 г. он был верстан поместным окладом, в 1630 и 31 гг. все еще пребывал жильцом. К 1633 г. из мелких дач он собрал 181 четверть (11 дворов) поместий в Можайске, Арзамасе, Суздале и Пошехонье, но все еще не научился писать[42]. В службах в это время он не был упомянут ни разу, будучи поверстанным по московскому списку в малолетстве (в связи с малолетством сына Михаила Федоровича). Отмеченный в боярской книге 1636 г. дворянином московским, Илья Александрович упоминается в дворцовых разрядах 1638 г. и в разрядных записных книгах в списке дворян, дневавших и ночевавших на государеве дворе 5 октября 1638 и 3 июня 1647 г. (такого рода списки сохранились слабо), из чего можно заключить, что он продолжал

службу при Алексее Михайловиче, в его детской, а затем взрослой свите. В 1646-1649 гг. он в очередь и на замену служил объездчиком в Белом городе "от Неглинны по Стретинскую улицу". Последний раз Илья упоминается в боярской книге 1658 г. и должен был служить еще 3-5 лет (поскольку пометы о его отставке нет). Точная дата его отставки и пострижения неизвестна, но в не вполне сохранных боярских списках: наличном 1663/64, подлинном 1664/65 и наличном 1665/66 гг. его имя не упомянуто (другие Корсаковы там отражены)[43].

Не исключено, что до отставки (в годы, документы о которых утрачены), Илья получил следующий чин - стольника - как говорит об этом Сибирский летописный свод: после смерти Павла поставили на сибирскую митрополию "Игнатия архимандрита, взят на Москве из Спасова монастыря с Новаго, рекомый Корсаков-Римский, прежде бывый государского величества стольник" (ДРВ, М., 1775. Ч.УП, С.417 и др. списки). Правда, в 60-х годах Корсаковы еще не были в стольниках. Они "доступили" этого чина в связи с доказательством своей "родовитости" (в котором, как увидим, активное участие принял и Игнатий): Иван Леонтьевич и Михаил Игнатьевич впервые отмечаются в стольниках в 1676 г. (РГАДА, ф.210, БК-7, л.194, 239; ср. ст.490, л.289; ст.501, л.741; ст.596, л.129; родовая принадлежность Бориса Степановича, стольника и полковника с 1677 г., неясна, см : АЮЗР, СПб., 1875. Т.8, Ст.98, 324, 328, 408, 488,489). За ними в 1686 г. следуют Иван Дмитриевич, Иван Леонтьевич; в 1692 г. - Иван Афанасьевич и Василий Михайлович (РГАДА, БК-10, л 392, 371; БК-11, л.315, 11, 413). Все они были живы, так что составитель Свода мог попросту запутаться в таком количестве стольников - или просто польстить новому митрополиту.

Как бы то ни было, к началу 1660-х гг. Илья Александрович

принял постриг под именем Игнатия в новосозданной Крестомаровской пустыни Нижегородского уезда[44]. Литературная деятельность этой "ученой" пустыни пока не изучена. Возглавил ее с самого основания игумен Павел Маровский (в 1672–1675 гг. – архимандрит богатейшего и весьма "книжного" Макарьева-Желтоводского монастыря, затем архиепископ коломенский и каширский). После него 12 мая 1672 г. строителем стал Игнатий Корсаков[45].

Уже в 1667 г., когда Игнатий впервые позволяет себя обнаружить, он имел солидный опыт книжной работы. Не нужно специальных указаний, чтобы, открыв рукопись РГБ, Овчинникова 748 (4°, 186 лл.) узнать неизменно твердый, прямой, очень мелкий и устойчивый полуустав Игнатия, который и работая пером придавал тексту вид начертанного каламом[46]. Тем не менее указания есть. На левом поле л.126 Игнатий написал: "Сия книга Жития п/реподобных/ отец внесена в Ставрос-Маровское общежителство монахом Игнатием 175-го иулиа в 5 день". По листам скорописью другой руки отмечено: "Корсакова, даяние его во 175-м году по его подписи...". Сборник включил переводы греческих житий[47], основная часть которых была списана писцом, и лишь три первых, третье с конца и последнее дописаны Игнатием на особой бумаге в том же, 1667 г.[48].

В составлении сборника Римский-Корсаков был главным лицом. Собственно, в кодексе сложено два сборника, пронумерованных Игнатием в верхних левых углах листов с л.3 по 23 (ныне л.1–17) и с л.2 по 32 (18–198). Но характерные для литератора маргиналии (со значками в тексте и на поле) охватывают весь текст[49]. Вопрос о происхождении переводов требует специального исследования. Однако творческий подход Игнатия к тексту не вызывает сомнения. В первоначальном тексте не было никаких намеков на отсылки к источникам – книжник же постоянно отмечает на полях происхождение ис-

пользованных в тексте цитат и примеров: "Лука 2" (л.13); "Матфей 2" (л.68); "Иоанн 6, 11" (л.71); "псалом 1", "псалом 144" (л.69 об.; 72, ср. л.25, 28 об., 32, 73, 74); "Деяния 5" (л.152); "Бытка 22" (л.71 об.); "6 Моис.6", "2 Моис.17" (л.68 об., 152); "Судий, 4 цар/ство/" (л.73 об., ср. л.75 об., 76 об.-77, 78 об.,112, 119 об., 128, 132, 134, 135 об., 139, 148 об.).

За исключением немногочисленных пометок "зри", маргиналии отражают серьезную редакционную работу над текстом. Игнатий вставлял отдельные слова и фразы, предлоги и приставки, заменял слова лучшим переводом, например: "брашно" на "хлебы", "безстудие" на "безчестие", "возможно" на "удобно", "мздовоздаяние" на "мздовосприятие", "успехом" на "усердием", "введеся" на "вшедшу", "сохрани" на "сотвори", "памяти" на "соборы", "подвигшеся" на "погребшеся", "спеяних" на "страданиих", "недужному" на "лежащему", "утешным" на "угодным" и т.п. (л. 50 об., 63, 75 об., 81, 100 об., 117, 172, 173, 174, 181 об., 194, 197). Знание греческого языка Римский-Корсаков проявлял и впоследствии (вплоть до обширного цитирования оригиналов в книжном варианте "Слова воинству" 1687 г.).

В 1667 г. Игнатий завершил переписку и редактирование текста скитского патерика, поднесенного им игумену Павлу Маровскому. Рукопись ГИМ, Син. 214 подробно описана Л.Б.Вороновой (см. прим.37). Она также состояла из двух частей с раздельной пагинацией составителя, причем дарственные записи Игнатия сделаны на обеих (л.2 об. 1-й пагинации и л.4-5 второй). О том, что Игнатий был не единственный хороший писец в Крестомаровской пустыни, свидетельствует запись красивым полууставом другой руки: "Книга сия патерик скитский Нижегородского уезду общежителныя Крестомаровския пустыни, написася при игумене Павле во 175 году монахом Игнатием Корсаковым тое же пустыни, а подписал чернец Макарий Воронцов Маровские

пустыни" (л.I I-й паг., л.I-6, I9 об. II-й паг.; записи XУII в. о принадлежности рукописи пустыни см. также на л.27, 49, 5I, 53, 55, 87 и 89 II-й паг.).

Очередной работой книжника стал синодик Крестомаровской пустыни в рукописи БАН, 16.13.32 (2°, 80 л., с приписками XУII-XIX вв.). Почерк и запись "черноризца Игнатия, преписавшего синодик сей" (л.39 об.) - достаточные основания для атрибуции, но крестомаровский библиотекарь конца XУII в. подтвердил принадлежность рукописи руке "преосвященнейшаго Игнатия, митрополита сибирскаго" (л.I4). В основе синодика - традиционные статьи ("чин чтения синодика", л.3-4; помянники великих князей, царей и членов их семей, л.5-6; русских митрополитов и патриархов, л.6 об.-7), дополненные помянниками митрополитов нижегородских (л.7) и иноков пустыни (л.8-II об., I3 и сл.; на л.7 об., I2 - вкладчики). Синодик был составлен до смерти патриарха Иосифа (I674), позже включил запись о пожаловании им пустыни 5 рублей и о числе монахов пустыни в I половине XIX в. Лишь в I884 г., как свидетельствует копия с отношения обер-прокурора Синода к президенту Академии наук (л.I-2), рукопись, принадлежавшая к тому времени церкви с.Прудищ, была передана в БАН[50].

Новое наступление Османской империи в Восточной Европе прервало мирные занятия монаха Игнатия. Летом I672 г. османские войска вторглись на земли Речи Посполитой. Верная своим союзническим обязательствам, Россия энергично готовилась к войне. Весной I673 г. русско-украинские войска двинулись к Днепру, чтобы в кровопролитной борьбе спасти от османского владычества преданную своим гетманом и оставленную Речью Посполитой Правобережную Украину; были заложены первые 25 кораблей морского флота; корпус стрельцов и казаков под началом прославленного воеводы полковника Г.И.Косагова выступил на штурм Азова[5I]. Примерно в это время Римский-Корса-

12⁷ - 112

ков выехал в Запорожье[52] со "Словом к православному и христоименитому запорожскому воинству, внегда принесенней быти всечестней иконе... Алексия митрополита киевскаго и всеа России чюдотворца в благочестивыя полки их, собранныя противу нечестивым турком и татаром"[53].

"Слово" достаточно точно датируется по содержанию. Оно было произнесено в начале войны, когда царь Алексей Михайлович, по словам Римского-Корсакова, "меч от бога себе данный на отмщение злочестивым веемлет (а не "взем". – А.Б.) во прекрепкую си десницу и вам такожде творити повелевает" (л.359). В прямом смысле государь так и не "взем" меч в свою руку, но зимой-весной I673 г. царский поход на султана действительно готовился. Об этом было объявлено воеводам и иноземным "потентатам", а в Путивле, где планировался сбор войск, строился для Алексея Михайловича походный двор. Тогда же "запорожскому воинству" был дан указ о войне с Крымским ханством и Оттоманской Портой. Весной по просьбе сечевиков к ним был отпущен из Москвы с запасами "полевой вождь" Иван Серко, "страшный Крыму промышленник и счастливый победитель, который их всегда поражал и побивал и христиан из неволи свобождал". В предстоящей жестокой войне позиция Запорожья играла немалую роль – и Игнатий был как раз тем человеком, который мог всколыхнуть чувства буйных сечевиков.

Речь Римского-Корсакова имела мало общего с традицией витиеватых "казаний", сконструированных по правилам схоластической риторики. Выражаясь "высоким слогом", Игнатий не забавлялся "плетением словес" и мелкотравчатой дидактикой (столь характерными для современной московской орации), оставаясь ясен и точен в слове и мысли. Направляясь прямо к цели, автор крупными мазками рисовал общую картину борьбы христиан с "агарянами", вдохновляя слушателей

сознанием важности роли, которая отведена им в этой борьбе. В характерной для всех своих речей к воинам манере, Римский-Корсаков убеждал, обращаясь к основным интересам слушателей.

Вера была для запорожцев важным связующим звеном с покинутой родиной. И Игнатий начал слово притчей о Соломоне, который создал себе прекрасный престол на шести степенях, отовсюду охраняемый 12-ю златыми львами. Престол же господень, - сказал оратор, - православная церковь. Она создана богом и ограждена "лвами непозлащенными, но всякаго злата дражшими, ибо живыми и словесными... на защищение от всякаго врага и супостата". Эти львы - "вы есте, христоименитии людие, вои царя небеснаго и его на земле наместника суща", царя Алексея Михайловича. Вы, говорил оратор, оружием вашим пуще львов терзаете нападающих на православных, "вы персми вашими аки необоримою стеною Российскую землю ограждаете и от навет нечестивых бисормян защищаете. Вы неусыпнии стражие жребия пресвятыя богородицы... сотваристеся и скории отмстителие врагом злобним богом поставлены есте!".

Как поборал зверя Давид, так ныне запорожцы бьются со "лвами лютыми и медведями жестокими, нападающими на стадо христово и восхищающими от него агнцы и овцы - мужеский, глаголю, пол и женский", настигают злодеев и поражают, освобождая полон и уничтожая врага. "И тако вашим промыслом мир желанный церкви восточней, братии и сродником вашим сотворяете, радость, веселие и безбедство принос[и]те", заслуживая молитву от всех христиан. Преследование казаками уходящих с Руси татар выделялось в "Слове" не случайно. Весной 1673 г., когда хан Селим-Гирей бросил "весь Крым" на русский рубеж, пытаясь "проломить Белгородскую черту", и разбитый в множестве кровавых схваток между Новым Осколом и Верхососенском, рассеял десятки тысяч [вс]адников по менее з[а]щищенным

"украинам", смелые действия запорожцев на степных шляхах могли спасти немало "христоименитых людей" от смерти и плена.

Все это не слухом, продолжал Римский-Корсаков, "но самим делом" знает единый под солнцем благочестивый царь, "един высочайший столп и утверждение церкве", второй Давид, веры распространитель, "всех правоверных защитник и благодетель, свет очию всех христиан правоверных!". Отечески любя запорожцев, царь, по словам оратора, высек их подвиги у себя в сердце и "радеет" о них всечасно, об этих неутомимых бойцах за христианство, освободителях своих братьев, сродников, друзей, соседей; ибо вы, - говорил Игнатий, - "мир и тишину желанную породе российской оружием вашим крепце содеваете!". Ради того же блага царь и сам подъемлет меч отмщения супостатам, и запорожцам "такожде творити повелевает", предрекая им победу над "гордой силой" и давая в помощь чудотворную икону митрополита Алексия, "вашего единостранника, черниговского родимца - но всех православных христиан скораго помощника и покровителя - да...его святым ходатайством песнь победную воспоете, светлое деюще торжество по одолении врагов злоковарных!".

Ибо этот святой чудотворец, - указывал оратор, - имеет дивную силу "еже брани утоляти, ярость зверообразных скифов во кротость прелагати и устремление их во страх и бегство претворяти". Обратившись к истории, Римский-Корсаков напоминал слушателям о великой чести, с которой Алексий был принят в Орде, когда исцелил царицу Тайдуллу и с богатыми дарами "возвратился восвояси, мир носяя православным христианом, яко овцам кротким от волка хищнаго и лютаго зверя". Продолжая свой рассказ по Степенной книге, автор поведал и о втором хождении Алексия в Орду, когда святитель "лютейшаго варвара,... сына Чанибекова Бердебека, устреми-

вшася пленити землю Рускую, своим уветливым увещанием... удержа от лукаваго предприятия". Совершая такие подвиги при жизни, ныне святой "много паче... силен есть сотворити: луки враг ваших сокрушити, мечи сломати и самы попрати", ибо и имя его есть Пособитель!

Немало сил затратил оратор, чтобы внушить, будто несколько сотен воинов, которые Запорожье обычно могло двинуть в поход, непременно одолеют орды бусурман, беря пример с Давида, Иезекии и иных ветхозаветных героев. По его словам сам бог велит иереям сказать в год брани: "вы выходите днесь на рать врагом вашим, не убойтеся, ниже устрашитеся, и не уклонитеся от лица их", ибо господь перед вами идэт на врагов ваших. С турецким султаном, перекопским ханом и всеми их воеводами "мышца плотная", - с вами же бог, говорил Игнатий, ибо вы бьетесь за его славу, за святую церковь, за плененных братьев. "Ополчится господь за вас, - повторяет оратор, - яко вы персми вашими аки стеною необоримою ограждаете православныя христианы!".

Победа с теми, кто идет на супостата "единым сердцем, единою душею... Тако бо в едино совокупленным вражия сила одолети не возможет, яко и стрел во едином снопце никто же сломити доволен - тыя же паки по единой разлученныя и малая ломит сила!". Победа с теми, кто вручил дела свои матери божией, кому покровитель сам св. Алексий, закрывающий амфором от вражеских стрел и сокрушающий пастырским жезлом "лютая оружия сопротивных". И будут запорожцы, перефразирует Игнатий библию, страшны в очах врагов, "да един от вас поженет тысящу и два двигнета тьмы!".

Конкретное вначале, "Слово" Римского-Корсакова постепенно достигает высокого обобщения. Оратор призывает запорожцев не просто в новый поход, но на освобождение всего "немощного" христианства всех земель, "яже от благочестивых царей злочестивии врази

неправедно восхитиша", - да все это ныне "паки взыщут во державу благоверному нашему государю царю", чтобы вновь зазвучали псалмы и песни в оскверненных ныне храмах. Так оборонительная война, начатая Россией по союзному обязательству перед Речью Посполитой, превращается в устах Игнатия в священную войну с "бусурманством", в этап великой борьбы за объединение всех православных земель под крыльями российского двуглавого орла. "Не нам, господи, не нам, но имени твоему даждь славу,... ныне и во вечныя веки!" - заключил свое пламенное выступление Римский-Корсаков. Неподдельная эмоциональность "Слова" свидетельствовала о глубоком убеждении Игнатия в необходимости освобождения Европы от "агарян", как мы и убедимся впоследствии.

Пока же иеромонах вернулся в Крестомаровскую пустынь, которую он к весне 1675 г. возглавил. Вскоре за тем он завершил работу над торжественником (ГИМ, Син. 306). Согласно его записи на л.I об. I-й пагинации некто "понуди преписати сию книгу настоятеля Крестомаровской пустыни, мене меншаго всех иеромонаха Игнатея, с братиею". На л.2 II-й пагинации он пометил, что "писал же и свершися в лето от Создания мира 7183, от воплощения же божия слова 1675, месяца маия 12 дня". Как видим, к этому времени книжник прочел уже довольно польско-латинской литературы, чтобы свободно употреблять западное летоисчисление. Это - последняя из известных нам крестомаровских рукописей Римского-Корсакова (хотя находки, думаю, будут продолжаться). Девять месяцев спустя Игнатий сменил тихую обитель на многолюдный Соловецкий монастырь, переживавший последствия страшного погрома, учиненного в нем царскими карателями.

Смиряя мятежных соловецких монахов, правительство спешило снабдить монастырь твердыми "властями". В марте 1676 г. новый архимандрит Макарий выехал туда из Успенского Тихвинского монастыря

(как и Игнатий, он получил эту должность недавно, в январе 1675г.). Римский-Корсаков в роли экклесиарха (церковного уставщика) должен был стать его правой рукой в искоренении "разномыслия" в обрядах, которое послужило важным мотивом восстания[55]. Игнатий активно взялся за решение этой задачи. След его деятельности остался в рукописи ирмология на крюковых нотах (РНБ, Солов. 277/282, подробно описан Л.Б.Вороновой). Он создавался по частям, завершенным, согласно записям, 28 мая 1678 г. (л.157), 24 мая 1679 г. (л.372 об.) и 1 декабря 1677 г. (л.498). Уставщик доверял писцу только текст, который сам тщательно выверял и редактировал. Крюки Игнатий писал самолично, поскольку введение на Соловках московской манеры пения было одной из важных его задач. Как и другие представители русской литературы конца XVII в. - Карион Истомин, Сильвестр Медведев, Тихон Макарьевский и др. - Римский-Корсаков был широко образованным человеком, уверенно чувствовавшим себя не только с книгой на коленях, но и на кафедре, глубоко понимавшим музыку и живопись. В ирмологии принадлежность знамен руке экклесиарха специально подчеркивалась в записях о создании книги "повелением и благословением отца нашего архимандрита Макария". Рукопись представляет, насколько я могу судить, немалый интерес для истории знаменного пения. Выявление и изучение соловецких рукописей Игнатия также предстоит продолжить.

Завершив свое "наставление" Соловков, Макарий и Игнатий поехали назад в июле 1680 г. Архимандрит вернулся в Тихвин (впоследствии он был переведен в Хутынь), а уставщик возглавил Моргуловскую пустынь - соловецкое подворье в столице. В Москве писатель незамедлительно включился в борьбу, которую вели представители его рода за право возводить происхождение к римским героям и именоваться в знак своей высшей знатности Корсаковыми-Римскими.

Как свидетельствуют разрядные документы, началась эта история еще в 1666/67 г., когда один из наиболее видных членов фамилии, Игнатий Степанович, заместничав с Алексеем Чепчуговым, бил челом, "что предки их почались от предел римских". Дело это заинтересовало государя, но челобитная осталась тогда без последствий[56]. Только в мае 1677 г., вскоре после победы своего дальнего родича И.Д.Милославского в борьбе за власть, Григорий, Федор и Воин Семеновичи Корсаковы "з братьями" подали Федору Алексеевичу (читай: Илье Даниловичу) челобитную от имени всей московской ветви фамилии. Сообщая, что их постоянно путают с "чюжеродными Корсаковыми, которые служивали у их прародителей в домех", московские дворяне Корсаковы просили их "от чюжеродных Корсаковых отверстать по их породе и по старине, Римскими-Корсаковы впредь писать и челобитье их записать".

Прошение пришлось ко двору – ведь Милославские, породнившиеся с царской семьей через супругу Алексея Михайловича (мать царя Федора, будущего царя Ивана и царевны Софьи), вели свой род от Милослава, второго сына Сигизмунда Корсака. Корсаковы же восходили к Венцеславу, первому сыну Сигизмунда, так что доказывая происхождение общего предка от римлян, льстили Милославским не меньше, чем себе. Поэтому 15 мая 1677 г. думному дьяку В.Г.Семенову велено было учинить указ, чтобы челобитчики впредь писались "Корсаковы-Римские". По этому указу были сделаны записи в разрядной записной книге 1677 г., в боярской книге 1675 г. и боярском списке 1677 г. "под их имяны и под иными их родственники по их росписи отмечено, что их впредь писать Римскими-Корсаковы"[57].

Однако такое положение сохранялось лишь до тех пор, пока у власти находился И.Д.Милославский. С 1681 по 1683 гг. "в боярских списках писаны они Корсаковы, а Римскими не писаны", "их в Розряде

мешают и пишут бес породнова звания, просто Корсаковы"[58]. В сей критический момент в дело и вмешался соловецкий строитель Игнатий, создав в защиту "породнова звания" своей фамилии сочинение, каких на Руси еще не видали.

"Генеалогиа явленной от Сотворения мира фамилии, несравненнаго древностию времени роду... Корсаков-Римских" сохранилась в беловой авторской рукописи в лист (ГАРФ, ф.728, собр. Зимнего Дворца, оп.I, кн.I, № 27). Н.П.Лихачев подробно описал ее состав, опубликовал отрывки и постарался уточнить происхождение памятника. Авторство Игнатия ученый, как мы помним, отверг на основании отсутствия в сочинении ветви Ивана Степановича Корсакова. Время составления "Генеалогии" определялось по датам начала службы неупомянутых в ней детей приведенных лиц. Наиболее раннюю "верхнюю дату" - 1692 г. - дал стольник Василий Корсаков, сын Михаила Игнатьевича. Однако Н.П.Лихачев справедливо заметил, что датировка сочинения остается гадательной.

Действительно, автор "Генеалогии" учел не всех представителей обширного рода, члены которого не всегда хорошо знали друг друга. Сопоставление родословных списков в "Генеалогии" с росписями, поданными в 1686 г. в Разряд, показывает, что все они имеют пропуски. Даже в наиболее полной росписи, представленной в родословную комиссию Г.С.Римским-Корсаковым с братьями, были серьезные недочеты. Так, бездетным был назван Н.Е.Римский-Корсаков, имевший шестерых сыновей, двое из которых участвовали в Крымском походе; в 1698 г. он специально бил челом, чтобы его детей включили в родословную книгу, и год спустя ошибка была исправлена[59].

Более точную датировку дает рукопись. Н.П.Лихачев отнес ее к началу XVIII в., однако использованная в "Генеалогии" бумага бытовала в России во второй половине 1670-х - начале 1680-х гг.[60]. Основ-

ная часть рукописи написана округлой полууставной скорописью с характерной волнистостью линий (л.3-4 об., 6-20 об., 24-36 об., 39-58 об., 60-90 об.). Этого писца иногда заменяли другие, менее квалифицированные, один из которых буквально рисовал полууставные буквицы (л.5-5 об.), а другой писал крупной полууставной скорописью с широкими буквами и межбуквенными интервалами (л.21-23 об., 37-38 об.). Верный привычке принимать непосредственное участие в создании рукописи, Игнатий написал заглавие и список источников в начале "Генеалогии" (л.I-2 об.), текст о новейшей истории Корсаковых и стихи на их гербы в конце книги (л.91-96, 97 об., 98 об., 99, 100 об., 101, 102 об., 103, 104 об.).

Помимо почерка, косвенное указание на авторство Игнатия дает текст "Генеалогии". "В память славных родителей своих, во образ правды и служеб наследником своим, - заявлял автор в заглавии, - от различных историков праведно написано и во уведение предидущим веком предано". (Л.I-I об.). Родители Ильи Александровича - отец, дед Василий, прадед Лука - представлены в "Генеалогии", в то время как в родословных росписях 1686 г. уже Лука был ошибочно указан бездетным. Не забыл Игнатий и своих наследников: сына Ивана, внуков Петра, Юрия и Андрея[61]. В то же время автор пишет о своем роде как бы со стороны: не "мой", но "той" - как это пристало отрекшемуся от светского имени[62]. Все эти признаки не позволяют усомниться в авторстве "Генеалогии".

Основная мысль сочинения фантастична. В 18-ти главах он прослеживает своих предков непосредственно от Адама до мифологического Сатурна, Юпитера, Геркулеса и его сына Корса, а затем от потомков Корса до конца XVII в. Подробно рассказав "о честных фамилиях, еже есть родах, которыя повелися от сынов Геркулесовых в Грецыи, Италии, Скифии, Дацыи, в Пруссах, в Литве, в Полше", он особо ос-

танавливается на сыне Геркулеса Корсе, истории и географии о.Корсика, пишет "о соединении Корса с римляны", его владениях, о первых Фабиях и консульствах их в Римской республике, о потомках "Корсаков-Римских" в Восточной Европе и утверждении их в Московском государстве. В отличие от иных генеалогических выкладок того времени Игнатий подробнейшим образом останавливается именно на античном периоде, сообщая разнообразные сведения о всех древних героях, а о московских Римских-Корсаковых говорит чрезвычайно лаконично, посвящая отдельную статью лишь знаменитому Игнатию Степановичу, зачинателю борьбы за "Римских" Корсаковых, убитому во время восстания Разина.

"Генеалогия" является интереснейшим источником о формировании идеологии московского дворянства. Автор дает обоснование значения генеалогии вообще, подчеркивает прежде всего воспитательный смысл знаний о славе предков, необходимость постоянного "помышления о чести" - ибо только своим самосознанием знатный "выше худых человеков, о чести своей нимало помышляющих, возносится". Добрая слава, по его мнению, связана прежде всего с гражданскими добродетелями. "Кто богатство великое имеет, сердца к нему да не прилагает, - призывает Игнатий, - но рукою щедрою устрояет Отечеству своему нуждная, другом и убогим подает помощь в нуждах их...". Отметим, что о церковных пожертвованиях автор не упоминает. "У кого же паки стяжания мало - таковый высокоразсудным разумом да по(мо)гает, здравыми советы да подтверждает, обучением в добродетелех славу достизает, учением разум просвещает, судами мудрыми государства управляет, мужеством и смельством своим славу да сохраняет, не устрашаяся бед и напастей, подъемля труды и горести злоключимыя, еже есть мраза студень, солнечное опаление, обуревания, дожди, глады, убожество, узы, раны, паче же и самую смерть ради безсмерт-

но пребывающия славы!" (л.5-5 об.).

Внимание Римского-Корсакова к личным заслугам, характерное для Сильвестра Медведева и других русских просветителей конца XVII в., не приводило Игнатия к отрицанию "чести по роду". "Единаго человека честныя дела великую честь и славу рода своего наследникам приносят, - пишет он, - что реку о тех фамилиях и домах, которых слава от наследника на наследника, от рода в род до сотнаго колена и вяшши снизходит?!" (л.6 об.).

Автор соглашается с тем, что все люди равны в своей основе, и даже немало рассуждает об общем происхождении богатых и убогих, царей и земледельцев, всех чинов от Адама и Евы. Вполне в стиле Сильвестра Медведева он пишет и о том, что это природное равенство постоянно подтверждается социальной динамикой. Ведь много есть и таких, "которыя почитаются и славным отечеством - сами же не достойны суще славы и ея ради не хотят труждатися, яко бы не имея прикладов, иже за добрыя дела и из простых людей на высокие бывают возведены чести - и с царских престолов злых ради дел безчестных со уничижением низвергаются!" (л.4). Но признавая справедливость таких перемен в принципе, Игнатий восстает против них на практике, видя в падении многих родов действие зависти и беззакония. Генеалогия должна, по его мнению, служить стабильности "властительства и богатства", а то, рассуждает он с горьким сарказмом, "иных стран люди на честь и славу прародительс[кую мало разсуждают и тысящи послуг сотворших мужей за едино прегрешение и со всем родом погубляют; и противным образом за единую малую выслугу от худаго и малаго роду на высоких началствах поставляют" (л.6).

"Елико древнейши прародители - толико славнейши у человек их наследницы", - утверждает Игнатий основную мысль реформ 1680-х гг., призванных заменить игралище "случаев" твердо установленными

степенями родовой знатности, – приступая к обширному рассказу о том, что "обое сие имеет славный род Корсаков: старость и славу" (л.II). Богатство приведенного в доказательство этому тезису материала поразительно. Но сейчас нас более интересует крупный вклад, внесенный Игнатием Римским-Корсаковым в развитие русской исторической мысли.

Стремясь сделать "Генеалогию" максимально убедительной, Игнатий специально обратился к проблеме достоверности исторического повествования. "Немалое время жития своего изнурих над книгами, – писал автор, – умыслих по силе моей род той описати, не яко басни некия сладкословесныя и украшены ложью, но правду истинную, ей же подтверженения ради ни единыя вещи от разума моего умысля не хощу полагати, но еже что реку и напишу – то в которой книге обретох расположу явственно, дабы род славный Корсаков-Римских зависти и клеветы человеческия могл убежати, и аз во лжи не был зазренный, и едина правда яснее бы показалася" (л.8).

Критерий достоверности сведений о древних событиях автор находит в непротиворечивости сообщений независимых и незаинтересованных историков: "Егда толико много историков о едином деле повествовали согласно, которые в различных царствах жили, и не во едино время, и не мздою закуплени, ... но правды любители и правду писаша". (л.8). Отрекаясь от домыслов, автор не считает возможным ограничиться простым сбором различных сообщений. Он поясняет, что сведения древних авторов нуждаются в толкованиях и интерпретации, но обещает и здесь не давать воли домыслам: "протолкую, – пишет он, – не от своей головы и разума, но от славных творцов, которыя о тех делах писали" (л.8 об.). В действительности автор, разумеется, не отказывается от собственных рассуждений, часто довольно остроумных, от реконструкции событий по косвенным

данным, но обращается к ним лишь исчерпав прямые сообщения источников.

Новым и важным элементом русского исторического сочинения стало суждение автора о необходимости точных ссылок на источники. Ссылки уже широко входили в практику русских, украинских и белорусских авторов в соответствии с древней европейской традицией, постепенно наполняли новгородские, а затем и московские летописные своды, но оставались необязательными. Важно отметить, что утверждая значение ссылок для доказательства правдивости повествования, Игнатий подразумевал уже их современное для нас значение: возможность обращения читателя к использованным автором текстам.

"Не вменяй ми читатель в злобу,- пишет Игнатий,- егда во описании Корсаков-Римских неподобное что явится тебе: тем книгам ими веру, от которых аз собрах описание того славнаго рода. Тех книг слушай и читай на местах, от мене указанных в писании" (л.8 об.). Важно отметить, что уповая на обращение читателя к тексту источника автор имел в виду живую практику ученых людей своего времени, опираясь на которую Сильвестр Медведев, например, "спрятал" истинный смысл своей похвальной рацеи премудрой царевне Софии Алексеевне именно в полных текстах знакомых адресату сочинений, из отрывков которых сконструировал внешне аполитичное повествование[63]. Автор "Генеалогии" только придал ссылкам на источники последовательность, сделав их непременным элементом исторического повествования.

Это не было, конечно, его изобретением - но систему ссылок Игнатий усвоил отнюдь не через украинские или польские произведения (которые, как принято считать, служили "мостом" восприятия в России западной книжной культуры). "Генеалогия" отразила зна-

комство россиянина непосредственно с основой европейской культурной традиции, уходящей корнями в античность. Подбор авторов, перечисленных Игнатием в "Сочислении творцов по алфавиту, от них же собрана книга сия" (л.2-2 об.), далеко не случаен.

Среди них мы видим прежде всего древнейших греков - Гомера (ссылки даются и на "Илиаду", и на "Одиссею"), Олена, Гесиода, Геродота и Аристотеля. Более "новых" греков представляют историки Диодор Сицилийский и Плутарх, географы Страбон, Птоломей и Павсаний, философы Атеней Навкратийский и Лукиан Самосатский. В Риме Игнатия особенно привлекали поэты: Гай Луцилий, Квинт Энний, Альбий Тибулл, трое бессмертных - Вергилий, Гораций и Овидий,- Персий, Лукан, Силий Италик, Стаций и Ювенал. Не забыты были и главнейшие историки: Тит Ливий, Тацит и Светоний, к коим присоединился М.Юний Юстин с его изложением капитальной всемирной истории Помпея Трога.

Среди трудов ученых и коллекционеров Игнатий выбрал "Архитектуру" Витрувия, "Метаморфозы" Антонина Либерала, "Естественную историю" Плиния Старшего, книги Авла Геллия и Солина. Не обойдены были о ораторы - Цицерон и Квинтилиан - написавшие исследования об ораторах. Постепенный закат античного мира представлен в "Генеалогии" работами Клавдиана, Макробия, Лактанция Плацида, Стефана Византийского и Магна Кассиодора. Христианская традиция этого времени отражена сочинениями Евсевия Памфила и св.Иеронима.

Возвращение Европы к античному наследию прослежено начиная с трудов ранних гуманистов: латинских трактатов Джованни Боккаччо, Анджело Полициано, Баттиста Спагноло (Мантуана), Амвросия Калепино и, конечно, Эразма Роттердамского. Литература XVI - начала XVII вв. представлена работами Алессандро д'Алессандро, Гильома Парадена, Лаврентия Сурия, Цезаря Барония, Торквато Тас-

со и Герарда Меркатора. Наконец, использованы в "Генеалогии" и фундаментальные сочинения польских авторов этого времени: Мартина Бельского, Бартоша Папроцкого, Александра Гваньини (итальянца на польской службе) и Матвея Стрыйковского.

Исходя из существующих представлений следует предположить, что знакомство с этой обширной литературой происходило в обратном изложенному порядке: от польских авторов к западным латинистам и затем уже к античному наследию. У читателя обязательно должно появиться подозрение, не позаимствовал ли Игнатий все или большую часть своих ученых ссылок у поляков? - В конце-концов, даже А.И.Лызлов в "Скифской истории" ограничил свое проникновение в западную литературу границами Речи Посполитой. Можно предположить, что и основательное знакомство с античным наследием переводчика "Эпитомы Помпея Трога" Марка Кния Юстина и написанного по указу царя Федора в одно время с "Генеалогией" "Учения исторического" тоже восходит к польской историографии.

Действительно, Игнатий не избегал заимствования ссылок как одного из элементов европейской литературной традиции с древнейших времен. Но он не имел и источника (или ограниченной группы сочинений), из коего мог бы позаимствовать не только свой труд в целом, но и сколько-нибудь значительную его часть. Главным капиталом, преобретенным Игнатием, возможно, благодаря знакомству с польской литературой, было само представление о существовании живой античной традиции, ключем к которой являлся латинский язык. Впрочем, яростный спор о значении латыни как языка, открывающего путь к сокровищнице знаний, как раз во время создания Игнатием "Генеалогии" полыхал в Москве.

Открытие славяно-латинской гимназии Сильвестра Медведева и объявление на рубеже 1680-х гг. о желании царя Федора Алексе-

евича основать университет вызвало острую полемику просветителей, заклейменных противниками как "латин твующие" еретики, и мудроборцев, маскировавшихся под "грекофилов". Игнатий, как я полагаю, выступил в этой полемике с "Доводом вкратце" о преимуществах греческого языка сравнительно с латинским, но отстаивал свою собственную, вовсе не мудроборческую позицию. Он отнюдь не пытался доказать, как Евфимий Чудовский в трактате "Учится ли нам", что один греческий язык "честен и велик", а латинский "вельми сам собою непотребен нам, славяном, и ничтоже воспользует нас, но паче пошлит", не пугает погибелью "от учения латинского" православной веры и тем более не призывает, вслед за иерусалимским патриархом Досифеем, сжечь на Руси латинские книги, а заодно и их владельцев.

Прежде всего, автор "Довода вкратце" не сводит науки к грамматике и богословию. Он спокойно объясняет, что именно Древняя Греция "всех учений свободных всем государствам предаша". Оттуда пошли учения стоиков, платоников и перипатетиков, а позже - труды христианских писателей. На греческом подарили миру "Птоломей - мусикию и астрологию, Никомах и Амелих сириане - арифметику и геометрию, Эрмис тривеличайший и Архиста - диалектику; но оставлю, которые во учение законов, и в дохтурстве, и иных уч.ниях написаны". "И оставим,- замечает автор, кратко указав на роль греческого в христианской литературе,- для множества толиких философ.в, дохтуров, творцов, риторов, астрологов, геометров и прочих. Кто богословие тако высоко, яко Дионисий (Ареопагит) и Григорий (Богослов) написаху? Кто остроумнее Аристотеля философию, или во астрологии Птоломеа, и в геометрии Эвклида, и в риторику Димостена (Демосфена), и в дохторство Ипократа и Галина (Гиппократа и Галена), и в творц.х Омира (Гомера), и во всех про-

13* - 112

чих учениях кто подобни грекам?"

Если сочинения мудроборцев были проникнуты лютой ненавистью к"пламени западнаго зломысленнаго мудрования" и призваны, засадив любознательных россиян за греческие богословские труды, "угасить малую искру латинскаго учения, не дати той раздмитися и воскуритися", то Игнатий настолько высоко ставит авторитет латинских авторов, что обращается прежде всего к их мнению относительно важности изучения греческого. Автор "Довода вкратце" приводит свидетельства Цицерона, Полибия, Авла Геллия, Лукреция Кара и др. римлян, переходит к св.Иерониму, "Фаворину, философу-французжениху, Филону и Иосифу евреянном", обращается к "сириянам, египтянам и фракиянам и иным народам", хвалившим греческий язык.

Игнатий бестрепетно ссылается на"Антония Поссевина, славнаго генерала иезувитцкаго", призывавшего "в книзе своей, в Избранной библиотеке", к изучению греческого языка, и обильно цитирует это произведение (за чтение коего мудроборцы готовы были сжечь!). Автор бесспорно признает авторитет западных университетов (именовавшихся в XVII в. академиями), с эпохи Возрождения насаждающих познания в греческом языке и литературе как основу европейской культуры. "Греческое учение,- справедливо отмечает Игнатий,- во всех академиях и до днесь поучается вместе с латинским, а наипаче в Венеции сияет и во славной их ("латин") академии в Патавие, притом в Париже французском, в Лондине аглинском, в Лундуне (Лунде) галанском, в Праге немецком и во Италии в Риме".

Воспринимая "грекофильскую" позицию мудроборцев буквально (или притворяясь, не желая ссориться с патриархом Иоакимом), Игнатий защищает греческий язык исходя из ясного понимания, что общим языком современной науки является латынь. "И греческое учение бо́льшую славу причиняет,- пишет он не без юмора чистую

правду,- нежели латинское, понеже латинский язык общий, и умножен, и не так в чести, яко греческий". Изучение сначала славянского, затем греческого и наконец латыни - вот здравый путь примирения "грекофилов" с "латинствующими", от которого не отказывался и автор проекта Московской академии Сильвестр Медведев.[64] Такой путь прошел и сам Игнатий, начав с греческих переводов и продолжив "Генеалогией".

Тонкость состояла в том, что на практике при изучении греческих авторов к концу ХУП в. не было большой необходимости обращаться к греческому. Все до единого использованные Игнатием в "Генеалогии" античные сочинения были уже солидно критически изданы на латинском языке, большинство из них жило как современная книга, оказывая сильнейшее воздействие на науку, литературу, эстетику "бунташного века". Труд Римского-Корсакова наглядно показал, что стояло за призывом просветителей к изучению латыни. Читая "Генеалогию" мы совершенно ясно осознаем, что русский автор приобщился не к некоему восточному варианту европейской культурной традиции, но к самой основе гуманистической культуры.

Сочинение Игнатия по кругу источников, содержанию и форме является хорошей европейской ученой монографией конца ХУП в. Будь она написано по-латыни - "Генеалогию" трудно было бы отнести к определенной стране. Такой результат вытекал из самой сути схоластической традиции, присоединить к коей русских людей стремились просветители. Игнатий выступает как нормальный европейский латинист, причем познания его в классическом наследии и литературе Нового времени, судя по замечаниям в других сочинениях, далеко выходили за круг цитированных авторов, сообщавших материалы по весьма узкой теме. Но и так в "Генеалогии" отразился основной состав источников, используемых поныне для изучения античной мифо-

логии (за исключением разве что Аполлодора и нескольких мелких сочинений).

Иначе и не могло быть. Раз приобщившись к латинскому интернационалу, старательный читатель не мог не войти в круг пронизывающего схоластику детально разработанного классического наследия и неотделимых уже от него рассуждений и комментариев XV-XVII вв. При всем желании Игнатий не мог ограничиваться отдельно взятым мнением по интересующему его вопросу, как и вырвать одного автора из системы знаний, восходящих к античности. Необходимость сжато изложить огромный материал (на которую автор время от времени сетует) служила поводом для сокращения ссылок (хотя Игнатий прекрасно умел давать совершенно точные, используемые и в наше время ссылки), но никак не для уклонения от фиксации множественности свидетельств по тому или иному вопросу.

Точность ссылки заметно зависила от очевидности для ученого читателя, к какому произведению его отсылают. Упоминая Плиния Старшего, было достаточно указать книгу и главу, поскольку вряд ли кто мог не догадаться, что цитируется "Естественная история", а при ссылке на Диодора Сицилийского - "Историческая библиотека". Но уже при упоминании Гомера было необходимо отнести номер книги к Илиаде или Одиссее; Виргилия - к Буколикам, Георгикам или Энеиде; Овидия - к Метаморфозам, Фастам, Науке любви и т.п. Сокращения были обычно связаны с большой насыщенностью текста ссылками:"От Калепина.., по Страбону, и Овидиушу, и Стефану: Теора; Витрувиуша книга 7; Геллиуша; Плиниуша книга 2; Аристотелеса в книге О естестве зверей ("Исследования о животных", л.69 об.).

В ряде случаев Игнатий отмечает, что ссылками подкрепил свое мнение использованный им автор, напр.: "Плиниуш и много иных в Атласе Велик(ом)" (Г.Меркатора, л.66). Но сокращенные ссылки даются и на труды, с которыми Игнатий работал в оригинале: "по

древнему списанию славнаго списателя римскаго Ливиуша" (л.54 об.) и др.

Длинные списки подтверждающих друг друга авторов отвечали выдвинутому в предисловии к "Генеалогии" критерию достоверности. Игнатий постоянно подчеркивал, что по тому или иному вопросу "вси толковники согласуют", "древнии и славнии творцы пишут", "по согласному всех списателей свидетелству" (л.30, 34 об., 52 об.) и т.п. Автор стремился показать древность и информированность используемых авторов: "свидетелствует древний римский историк Транквильлюс и после него бывшие списатели" (л.47-47 об.); "о том роду пишут во всех римских летописцах: в Ливиуше, в Таците, в Транквилле, но собственно в Цыцероне, который многажды дела Брутусовы защищал" (л.47 об.-48, ср. л.I4-I5 об. и др.).

Некоторые ссылки превращаются в откровенное обоснование достоверности сведений Игнатия: "Воспоминает Бокациуш, флоренский житель, всея же Италии славный летописец.., предпомяненый списатель по себе приводит летописцов... От того же и Суриус не отступает, такожде славный летописец, томо I6; и Театрум вите гумане подтверждает на листе I40, под словом Религиос, литера А" (л.74 об.-75 об.); и др.

Помимо многочисленности, древности, знаменитости и информированности авторов исторических сочинений, в "Генеалогии" отразились и иные оценочные суждения о источниках. В одном случае "сие описует Артон, Либералий от книги четвертыя Никарди Альтерационум, а яснее в книге Театрум вите гумане, Слово мудрости, в листе седмьсот седмдесят втором, в слове F" (л.22 об.-23, выделено мной. - А.Б.). В другом - подчеркивается, что "правду о нем писал Иоанн Герунденсий, книга 8, Паралип(оменон) Испании 43" (л.32), что "о том ясно мнози различныя летописцы свидетелствуют: Геродотус,

Павзаниас, Белский, книга I, век, лист I22" (л.46 об.) или "Плиниус в книге I7 в главе 24 явственно описуя поведает" (л.70 об. - т.е. прямо, не притчей). В третьем случае автор извиняется за малодостоверный с его точки зрения факт, объясняя, что "само убо место сего востребова, вспомяненное от Бокациуша" (л.78 об.). В четвертом - "Генеалогия" констатирует, что хотя "о том наполнено во историах римских", но вот "Ливиуш, декаде 4, книга 6, лист II7 - описует скаскою" (л.36 об.). В пятом случае Игнатий констатирует факт со ссылкой: "Виргилиус, книга 6 О Енеи; Овидиуш, книга I Фасторум; Ливиуш. Диодорус же противно им утверждается, глаголя: ..." (следует другая версия, л.86). Пользуется Римский-Корсаков и приемом реконструкции событий, основанной на сопоставлении разрозненных сведений многих авторов, сопровождая реконструкцию примечаниями такого рода:

"И о сем выводне, да вестно киййдому буди - ин Аннотационибус Ливий лист 93; Фестус; Ювенали(й); Плиниус, книга I8, глава 3; Макробиуш, книга I, глава 6; Александр аб Александра, книга I, глава 9; Плиниус второе, книга 7, глава 4 и книга 22, глава 5; Волатеранус, книга I6, глава I; Силвиус Италийский, книга 6 на концу; Овидиуш, книга I Фасторум; Плутархус ин Вита Фабии Максими; Аннотационес Ливий, книга 2, лист 93" (л.55 об.).

Развернуто или кратко, автор "Генеалогии" стремился указать источники каждого упомянутого им имени, каждого факта. Наглядное представление о его работе дает такой, например, небольшой отрывок: "Сей Диоклетиус уведав, яко Стесихорус, славный пиитик лиричный у римлян, написал хулу Елене Прекрасной, бабе Диоклесове, - и за то разгневався, повеле обезочити славнаго творца, яко Бокациуш и Квинтилианус, книга I0, глава I; и Калепинус о том же Диоклесе и Стисехоре то же дело воспоминает. Друзии поведают:... Геллиус, книга 2

глава II; Плиниус, книга 7, глава 38; той же, книга 22, глава 5; Омир, книга Илиад/ы/ 5; Ювенали/й/, Сатир 13." (л.80 об. - 81).

Важной заслугой Игнатия в развитии русской исторической мысли стало активное использование данных историко-географического, историко-языкового и этнографического характера. Так, обширные разсуждения о связи Корсаковых с Корсикой основывались на многочисленных сведениях о географии, геологии и исторической топонимике острова (гл.11-12, ср.гл.13-15). Доказывая первичность именования разных польско-литовских фамилий Корсами, Римский-Корсаков уверенно оперирует знаниями об исторической и этнической изменчивости имен и языка, находя многочисленные примеры этого в Хронике Стрыйковского. "И нарицахуся, - пишет автор, - людие живущии тамо Корсами, аще последи и Курсами, и Карсами нарицалися, измены ради языка в различныя времена. Многажды убо человецы и едину литеру в другое имя изменяют, яко же и ныне в Полше есть обычай: пишут "о", а глаголют "у", яко пишут "дол", глаголют "дул", "вол" - "вул". И тысящами подобных имен обрящеши. И того ради разумей и Корсове Курсами, потом и Карсами нарицалися. Такожде многажды и в Литве слова изменяются: яко Литвания нарицалася Либания, потом Литалия, и паки Ливания, ныне же напоследок нарицается Литвания. - Стрийковски(й), лист 25, и 32, и 41, и 46, и 47, и 50, и на иных многих местах" (л.88 об.-89). Сходную работу Игнатий проделывает и с греческими именами (л.87-87 об.).

Особый интерес представляет обращение автора к языческим обычаям славян в сравнении с другими народами. Доказывая, что древний Прус был "от Брутусов римских, которыя повелися от Брента, Геркулесова сына", Римский-Корсаков сначала использует реконструкцию написаний его имени у разных народов, а затем обращается к сходству языческих верований, связанном, по его мнению, с деятельностью сыновей Геракла. "Единомысленное идолопоклонение вси имели,-

пишет он, - яковое прусы, таковое и татарове, и русь, и литва, и жмудь, и венгры, донде же веры святыя не прияша, последовали Геркулесовым забобоном или идолослужению, и сынов его. Ибо познавали Перуна и имели яко бога, с которым отца Геркулесова Иовиша писывали. Солнцу и Луне кланялися - а Геркулес носил (солнце и луну. - А.Б.) на раменах своих по древнему преданию" (л.50 об.-51)

Отражение дальнейшей истории наследников Корса, пришедших с Палемоном в Курляндию, Игнатий видит в славянских обычаях, сохранивших некоторые элементы язычества: "Такожде и отца, и матерь, и братию Корсумову за боги почитали, еже и до нынешняго времени в простых людех не искоренилося: Делюм-полелюм припевают Палемону; такожде и мачехе Геркулесове, которая родила Елену Прекрасную, тетку Корсову, припевают: Ладо-ладо, и проч." (л.51).

Видное место в "Генеалогии" занимает геральдика. Происхождени гербов Игнатий рассматривает в главе 7 (о сыновьях Геркулеса); им посвящена завершающая текст серия оригинальных стихов на гербы: "Булава", "Орел летящий", "Медведь идущий", "Столпы", "Роза", "Три реки", "Едльцы накрест", "Ручки накрест". Здесь же приведены и красочные изображения геральдических знаков. Гербы, по мнению Игнатия, являются важным генеалогическим источником. "Еже о Корсах... глаголется, - замечает он, - все истинна, и никто супротивлятися не может. Разве бы уже кто не поверил всем историкам, - еще же и гербы, которыя принесоша ис Курляндии в Литву, и изданы в Литве, и те гербы истинныя братий Корсовых, ... которым те гербы даны и каких ради вин, истории убо римския поведают и Стрийковский со многими авторами согласуется" (л.89 об.-90).

Гербовые стихи (первые достоверно известные стихи Игнатия) также снабжены ссылками, расположенными под текстом:"(Взя)то из Ливиуша, и Гомера, и прочих (лето)писцов"; "Взято от Геркулеса в

Тассо; воспомянено же Калепином на листе 1763"; "От родословия Геркулесова; книга Геркулеса в Тассо; у Еразма Ротердама и Горациуша, в книге I"; "Из летописцев римских"; "Папроцкий, лист 1114"; "Из летописцов полских"; "Кроника Белскаго, лист 442" (л.97 об., 99, 100 об., 101, 102 об., 103, 104 об.). В самих стихах изображение на гербах тесно связывается с историей рода, слава которого должна, по мнению автора, вдохновлять российских Римских-Корсаковых на новые подвиги. Значительный интерес представляют силлабические вирши Игнатия со стиховедческой точки зрения, свидетельствуя о возможности возникновения новой формы стихосложения в России и помимо деятельности Симеона Полоцкого, непосредственно на основе польских, латинских и греческих образцов.

Стремясь облегчить читателям освоение новых для него огромных богатств античной мифологии и истории, Игнатий писал максимально доступным, чуть ли не разговорным языком. Он стремился пояснить все малопонятные слова и выражения, например: "Остров Критский [иже ныне Кандиа]" (л.25, ср.л.13 об.); "Калябрия - в Италии остров близ Сицилии" (л.19); "ради желчи владычествующей в нем [болезнь некая есть]" (л.32); "консули или управители [сей чин в Риме консули в та времена честнейший был и высочайший]" (л.73); "в Хертурии [еже нарицается Флоренское государство]" (л.87 об.).

Показывая свою ученость, автор не мог удержаться от латинских цитат (как в других сочинениях от греческих), однако тут же давал их перевод: "И подпись у гроба сицевая: Filius Euandri Pallas quem lancea invni milites occidit more suo iacet hic. - Еже есть: Сын Евандря Пальляс, его же прободе копие Юрнуса воина, своим обычаем зде положися" (л.26); "столпы медныя поставил на вечную себе славу, и сицевым надписанием: Non plus ultra, -

еже есть: Не хощу болши" (л.33 об.). Переводил Игнатий и все использованные в тексте иноязычные слова, например: "Коус /иже толкуется дол или яма/"; "иже латинским языком нарицается даба, а нашим языком боб"; "По латински колюмнами, а по словенски столпами"; "центаврами, еже есть китоврасами"; "урсинами, си есть медведми" (л.71 об.-72, 51 и др.).

Внимательно прочитав рукопись после писцов, Римский-Корсаков обнаружил еще несколько требующих пояснения слов, добавив на полях: "страна" к отмеченному в тексте слову "провинцыя", "Гишпания" к "Гишперия", "от Адама лета 7077" к "от рождества спасителева 1567", "естество" к "природе" (л.41, 14, 53, 102 об.). И наоборот, в ряде случаев к привычному слову редактор добавил латиноязычный аналог: "фамилии" к "роду", "колюмнами" к "столпами" (л.46, 51 об.) и т.д.

Пояснение автор понимал широко: как перевод на родной язык принятого в литературе термина, соотнесение старых названий с современными, как перетолковывание текста в соответствии с новой системой представлений. Так, он отмечает в квадратных скобках, что Паллада богиней мудрости "у поганых наречена была"; к рассказу о Касторе и Поллуксе в скобках поясняет: "А еже пиитикове поведают их в звезды применившася, и то того ради, яко они в звездословии и в бегах небесных искусни были, ибо у древних поган было: кто в каком-любо деле новое что изобрящет, и тому человеку и приписывали, и мнели, что он то и сотворил" (л.21, 74 об.). Наконец, замечания в скобках напоминали читателю о значении того или иного сообщения в системе доказательств: "почитали, - пишет Игнатий о древних жителях Пруссии, Литвы и Курляндии, - вместо бога Корса или Корсума /отсюда паки разсмотри, яко не Курсами люди тии нарицалися, ибо начальник их не Курсом был, но Корсум/" (л.89 об.).

"Генеалогия" Римского-Корсакова стала важным шагом в развитии отечественной историографии, указала путь выдающемуся русскому историку Андрею Ивановичу Лызлову. Многое сближает "Скифскую историю" Лызлова с "Генеалогией" Римского-Корсакова: проблемное построение работы, оригинальность задачи, смелое обращение к обширному комплексу европейской историографии от античности до Возрождения, состав иностранных источников, разработка сложных вопросов всеобщей истории с древнейших времен до современности, обязательные ссылки на источники, использование данных языка, топонимики, мифологии и этнографии, наконец аналогичные переводы терминов и комментарии (в тексте и на полях).

В Москве 1680-х гг. трудно было разминуться двум знатокам языков, людям достаточно высокого общественного положения, приверженным к изучению истории (к 1682 г. Лызлов уже дополнил своим переводом глав Хроники Стрыйковского позаимствованный у В.В.Голицына "сборник Курбского"). О личном знакомстве молодого (род. в 1655 г.) стольника Лызлова с автором "Генеалогии" позволяют судить и некоторые косвенные данные. Отец Андрея, патриарший боярин и глава патриаршего Разрядного приказа (с 1674 г.), был одним из ближайших людей Иоакима. Патриарх не только отпевал Ивана Федоровича 17 августа 1684 г., но, по словам Римского-Корсакова (в письме к Афанасию архиепископу холмогорскому и важскому), вспоминал о нем накануне своей кончины[65]. В начале 1680-х гг. в окружении Иоакима появляется и строитель соловецкой пустыни в Москве. Документ 1682 г. свидетельствует о сотрудничестве Игнатия с ближайшим человеком к патриарху - казначеем и знаменитым литератором Тихоном Макарьевским (прим 16), а в 1683 г. Римский-Корсаков получил значительное повышение, став архимандритом престижного Спасо-Ярославского монастыря. Близостью к кругу Иоакима ученый строитель был

обязан, по-видимому, своими глубоким познаниям в области церковных обрядов, позицией в разгоревшейся вскоре в Москве полемике против влияния "иноверцев".

Одним из плодов церковно-литературной деятельности Игнатия в начале 1680-х гг. стал перевод с латинского книги Г.Кассандра "О различных литургиях, и о уставе, и о чине вечери", с приложением "Чина мши латинской, сиречь литургии" (БАН, Арханг. 165, 4°). Она была описана А.Е.Викторовым в библиотеке Архангельской семинарии и отмечена в "Библиологическом словаре" П.М.Строева в рубрике "переводы сочинений, сделанные неизвестными лицами"[66]. Согласно записи на л.1 "197-го сия книга преосвященнаго Афанасия архиепископа колмогорскаго и важескаго, списана новоспасского монастыря у архимандрита у Игнатия Корсакова, будучи на Москве". - "Ради знания латинския бредни" - дописал своей рукой Афанасий. По почерку и бумаге рукопись относится к спискам сочинений Игнатия, сделанным в августе 1689 г. для его друга Афанасия при его личном участии[67]. Сомнения в авторстве Римского-Корсакова устраняются тем фактом, что в принадлежавшем А.Лебедеву сборнике XVII в. (полуустав, 4°) именно перевод латинской литургии открывал ряд религиозно-полемических сочинений Игнатия[68].

Перевод книги Кассандра преследовал двоякую цель. Во-первых, Игнатий хотел четко противопоставить греческие обряды латинским для удобнейшего "обличения латынников" (впоследствии эту работу продолжил по указанию патриарха Иоанникий Лихуд)[69]. Во-вторых, он специально интересовался чинами богослужений в связи с подготовкой к работе над Сводным чиновником патриарших выходов и служб за 1667-1679 гг. (РГАДА, Саровское собр. 237, л.151-228, автограф., черновик)[70]. Обобщив материал Чиновника 1667 г. (издан в Москве в 1677 г.) и патриарших чиновных записных книг[71], Римский-Корсаков между осенью 1684 и сентябрем 1686 гг. кодифицировал основные

богослужебные обязанности патриарха. Это, безусловно, свидетельствовало о том, что Игнатий пользовался большим доверием Иоакима.

Следующее сочинение Игнатия в Лебедевском сборнике было озаглавлено: "Благочестивыя святыя соборныя и апостольския восточныя церкви греческого православия от божественных писаний собранное Игнатием иеромонахом, Спасова Новаго монастыря архимандритом, на лютеранский катехизис возъобличение" (с.I). Оно не могло быть написано ранее 7 сентября 1684 г., когда Римский-Корсаков получил перевод из Спасо-Ярославского в один из старейших и влиятельнейших московских монастырей (в котором начинал свою карьеру и патриарх Иоаким). "Верхнюю" границу написания "Возобличения" устанавливает связанное с ним "Слово на латин и лютеров" (третья часть Лебедевского сборника), направленное против строительства в Москве каменной "иноверческой" церкви. "Слово" с обычной для Игнатия точностью отмечает, что церковный подклет был уже возведен, но строительство не завершено. Строительство кирхи Старой купеческой (лютеранско-католической) общины в столице началось с разрешения В.В.Голицына 22 мая 1684 г., а 26 января 1686 г. в ней уже служили[72]. Такая датировка объясняет, кстати, и отсутствие имени царевны Софьи в обращении к государям: оно появилось в титуле в 1686 г.

Необходимо учесть, что помимо сочинений, вошедших в Лебедевский сборник, Римский-Корсаков не возвращался к теме западного христиа тва. Скорее всего, создание перевода книги Кассандра и двух полемических памятников служило конкретной цели, наиболее ярко обозначенной в "Духовном завещании" патриарха Иоакима, значительная часть которого посвящена обличению и поруганию политики широкого привлечения "иноверцев" в Россию и снятия ограничений с неправославных культов, развернутой правительством Софьи и Голи-

цина. Сознавая невозможность полностью закрыть границы перед "иноверцами" (к ним относятся "латины, люторы, калвины и злобожные татары"), патриарх требовал от царей Ивана и Петра "под казнию накрепко" запретить им упоминать о своей вере, а православным - всякое общение с ними. Особенно яростно поносит Иоаким "молбища": костелы, кирхи, мечети и любые места, где "иноверцы" могли бы отправлять коллективные богослужения - все они должны быть подчистую разорены! Уже когда текст был закончен и поставлена дата, патриарх вновь напустился на молитвенные здания, заклиная запретить иноземцам строить костелы, кирхи и мечети[73].

Собранные в завещании воедино, эти обличения уже в середине 1680-х гг. громко звучали в проповедных словах, написанных для Иоакима его личным секретарем Карионом Истоминым. Одно из них, видимо, предназначенное для печати, призывало в заглавии: "Благоверный сие прочти не ленися, С иноверцы стать везде постыдися!" Ругательски ругая "иноверцев", слово требовало запретить в России отправление неправославных культов, угрожая, в противном случае, гибелью истинной церкви и государства, ибо от "единаго вреднаго овчате" развратится сонм "верных", как "мал квас все смешение квасит"[74].

В другом слове, "Грешат господа и обладатели", патриарх прямо обрушивается на неугодное ему правительство. Если власти, говорится здесь, не ревнуют по благочестии, "но паче церковь и духовных уничижают и противу их волностей и крепостей оправдающих творят; аще веры православныя не заступают, но на бога и церковь хулити во области своей попущают"; если они не препятствуют соблазну верных - можно и должно такие власти "возбранити, препону сотворити и казнити!" Тогда же для "обличения" назначений "иноверцев" на командные должности Истомин "подправил" своими комментариями 5-книжие Моисея[75].

Вступив в полемику осенью 1684 или в 1685 г., Римский-Корсаков в "Возобличении" старался показать, что его нападки на лютеран были непреднамеренны. "Во времени сем, - писал Игнатий, - случи ми ся видети книгу катихисис на языце российском изданную типографски от лютеровых еретиков во граде их еретическом Несвижу". Не увидеть этой книги, специально скопированной для патриаршей библиотеки[76], было мудрено. Автор выражает деланное удивление: "Егда прочтох написанная в ней - обретох онаго аретика люторска, хуляща вельми православныя догматы... А сего ради, по святей церкви ревнуя, ... избрах от божественнаго писания на злыя его люторских уст гнилыя плоды сбиение..." Игнатий чрезвычайно резко оспаривает лютеранские взгляды на иконопочитание, клятву, монашество и свободу воли: "нечестиво, окаянне, - пишет он, например, - еже отъемлеши самовластие от человеков"; "лжеши и в сем, преступниче, аще несть самовластия в человеце!"[77] Выбор наиболее острых вопросов и форма полемики свидетельствуют, что несвижский катехизис был лишь поводом для того, чтобы максимально дискредитировать лютеранство в глазах читателя.

Но кому же предназначалось "Возобличение"? Ответ кроется, по-видимому, в "Слове на латин и лютеров, яко в Московстем царствии и во всей Российстей земли не подобает им костела или керки еретических своих вер созидати". Автор обращается здесь к "некоему от первосоветников", рекомендовавшему молодым царям Ивану и Петру разрешить строительство "иноверческой" церкви, которое и ведется его "повелением", - то есть, как справедливо заметили Д.Цветаев и И.А.Шляпкин, к канцлеру В.В.Голицыну. По форме текст как бы воспроизводит личную беседу с правителем, в которой новоспасский архимандрит мягко указывал Голицыну на ошибочность его политики в отношении неправославных культов, подчеркивал их вредоносность,

опасность отмены вероисповедных ограничений для Российской церкви и умов подданных, указывал на пользу таких ограничений для русской торговли, процветания купечества и промыслов. В конечном итоге Игнатий старался убедить Голицына отменить разрешение на строительство храма Старой купеческой общины в Москве. Подчеркнуто уважительное отношение к канцлеру (столь отличное от грубых нападок на него в выступлениях патриарха) показывает, что возражения Римского-Корсакова против его политики диктовались принципиальной позицией новоспасского архимандрита в вопросе о свободе вероисповедания, а не стремлением нанести максимальный урон правительству регентства (постоянно присутствовавшем в действиях патриарха).

Как бы то ни было, в своем отношении к "иноверцам" Игнатий был солидарен с Иоакимом, который испытывал большое доверие к одному из группы глубоко ученых людей в своем окружении. Показателем этого доверия стало дело о митрополите смоленском Симеоне, претендовавшем на особое положение в церковной иерархии, особое облачение и т.п. Подготовка обвинительного заключения против Симеона была поручена двум наиболее ярким публицистам патриаршего окружения - Игнатию Римскому-Корсакову и Кариону Истомину. Вскоре после их возвращения из Смоленска митрополит был соборно осужден и лишен сана (I685)[78].

Сотрудничество новоспасского архимандрита с личным секретарем патриарха и крупнейшим русским поэтом ХУП в. продолжалось и в I687 г., когда они выехали в Костромской и Кинешемский уезды для "обличения" старообрядцев (в рамках развернутой Иоакимом антираскольнической компании, в которой приняли участие также Дмитрий Ростовский и другие видные полемисты). Созданное по свежим следам событий "Известие о увещевании раскольников" сохранилось в подносной рукописи, предназначавшейся, видимо, для царевны Софьи Алек-

сеевны (БАН, П.I. А.80/I6.I6.7, 4°, 26 л.), и в двух списках XIX в. (РГБ, Ундольского I383, л.98-122; Барсова 694, 30 л.), описанных Л.Б.Вороновой.

Как уникальный плод сотрудничества двух крупных писателей, это сочинение является важным историко-литературным памятником ХУП в. В нем очень живо описан ход полемики московских ученых публицистов с представителями староверов. Но, если отбросить обычные в полемической литературе обвинения противника в"невежестве", становится ясно, что составители "Известия о увещевании" не одержали убедительной победы в споре. Им не оставалось ничего иного, как только "власть употребить" и "закликнуть" стражей "раскольщика Тимошку", обвинив оппонента в том, что он говорил "укоризны превысочайшим лицам". Экспедиция Римского-Корсакова и Истомина в Костромской и Кинешемский уезды была одним из тех мероприятий, которые на деле укрепляли демократическую базу гонимого властями движения.

Итак, в середине I680-х гг. Игнатий выступает по некоторым внутренним вопросам как активный сторонник патриарха. Но значит ли это, что он был слугой, клевретом, рупором идей Иоакима, как до сих пор считалось в литературе и как подтверждают, на первый взгляд, приведенные здесь новые материалы? Постановка так го вопроса имеет принципиальное значение для понимания особенностей русской общественно-политической мысли в ХУП в., для оценки позиций, взглядо , содержания произведений многих писателей, публицистов, общественных и государственных деятелей "предпетровского времени". Упрощенные, однозначные представления о политических и церковных группировках и "партиях" до последнего времени мешали вглядеться в собственное "лицо" этих людей.

14*-112

Обратившись к широко известным сочинениям, мы обнаруживаем, например, что так называемые "латинствующие" выступали за изучение греческого языка; что среди "грекофилов" раздавались как требования сжечь на кострах все латинские книги вместе с их читателями, так и призывы к изучению латыни. Одни сторонники патриарха стеной стояли против проекта московской Академии - другие его приближенные (например, Карион Истомин, Боголеп Адамов) приветствовали этот проект. В то время, как Иоаким в проповедях, подготовленных по его заказу Истоминым, выступал против правительства, его внутренней и внешней политики, Карион от своего имени прославлял Софью, Голицына и Крымские походы, а в патриаршем летописном скриптории создавался памятник, высоко оценивавший эту политику. Не было полного "единомыслия" и в правительстве регентства, где всемогущему канцлеру не без успеха противостоял "ближний человек" царевны Софьи Ф.Л.Шакловитый[79].

Принадлежность к определенной группировке по положению в социально-политической структуре или по взглядам на определенный круг вопросов не исключала в это сложное "бунташное" время самостоятельных суждений, иных взглядов по другим проблемам. Это порождает еще один важный вопрос: какие именно взгляды или обстоятельства определяют принадлежность общественного деятеля и публициста к определенной группе? Из биографии Римского-Корсакова мы можем заключить лишь о его тесном сотрудничестве и личной связи с патриархом Иоакимом. Борьба Игнатия с расколом (будь то на Соловках или в Костроме и Кинешме), его выступление против католическо-лютеранского храма в Москве - не являются критериями своеобразия, присущего именно патриаршему кругу. Достаточно сказать, что столь верный сторонник правительства Софьи Алексеевны, столь яркий

противник Иоакима как Сильвестр Медведев,обличал раскольников и иных "еретиков", протестовал против привлечения иноземцев к государственному "совету", против введения в России "чуждих" обычаев - и, в противовес некоторым приближенным Иоакима, весьма корректно отзывался о патриархе[80].

Нам известно, что независимо от своего сотрудничества с Иоакимом, Римский-Корсаков поддерживал достаточно хорошие отношения с правительством регенства. Он не забыл лестно представить родоначальника Милославских в своей "Генеалогии". Вскоре после того, как новое правительство царевны Софьи, Милославской по матери, укрепилось у власти (к лету 1683 г.), положение рода Игнатия было восстановлено: "Во 191-м (1683) году июня в 1 числе по указу великих государей... велено им писатца по прежнему Римскими-Корсаковы... И по тому их великих государей указу тот их государской указ в Розряде записан и в боярских списках со 191-го по нынешний по 194-й (1686) год они... написаны Римскими-Корсаковы". Так новая фамилия окончательно утвердилась в Российском государстве[81].

Беседа с В.В.Голицыным, отраженная в "Слове на латин и лютеров", подтверждает близость новоспасского архимандрита к правительству, причем не только по должности. Содержание и тон обращения к канцлеру говорят об искреннем намерении Игнатия переубедить своего оппонента, добиться от него приемлемого решения вопроса об "иноверцах", не покушаясь на право правительства приглашать их на службу.

В 1687 г. Римский-Корсаков прямо засвидетельствовал свою приверженность правительству регентства. Видимо, 21 февраля он произнес речь перед средним и низшим командным составом московских полков, выступивших в 1 Крымский поход. 14 марта богато оформленный экземпляр "Слова благочестивому и христолюбивому российскому

воинству" был поднесен царевне Софье Алексеевне; в 1689 г. Афанасий, архиепископ холмогорский и важский, сделал с авторской рукописи еще один список[82]. "Слово" стало лучшим памятником русского ораторского искусства ХУП в. Содержание его подробно рассмотрено, текст опубликован (см.прим.32-33).

С политической точки зрения "Слово" Игнатия было прямым противодействием патриарху, произносившему свою речь в Успенском соборе. Выражая откровенную ненависть к "варварам махометанам", называя их "свиньями" и т.п., Иоаким акцентировал внимание на "страстях" войны, описанных заметно ярче вялого подтверждения необходимости вступить в сражение с "агарянами"[83]. Патриарх не мог прямо "обличить" политику правительства перед лицом всего двора, но делал это в других речах. В "Разсуждении о общении с проклятыми" он под угрозой отлучения запрещал воинам не только "дружество имети" со своими разноплеменными сослуживцами-"иноверцами", но и говорить с ними, есть вместе, даже омывать и хоронить их тела.

Словом на текст 20-й главы 5-й книги Моисея патриарх стремился посеять в армии рознь, прямо подстрекая православных воинов против "иноверцев" в своих рядах, в уста которых оратор вкладывал всяческие поношения на православие. Войну Иоаким объявлял не волей, но "попущением" бога (наравне с "гладом, или бедой, или знамением огня"). В походе, по его словам, "напастию стеснени.., да не надеющеся будем на себе или на иноверцев-еретиков, но на бога жива"; "иноверцы" же "гнев божий особно за свое их зловерство в людия божия привлекают".

Развивая тему "О уповании на бога", патриарх утверждал, что "люди мнимии вымышленники и в ратех храбрии, а верою еретики и христианской вере противники и ругатели явнии - не помощь ни в чем". Их присутствие в войсках предвещает поражение, от которого не спасет надежда "на силныя же цари, и непобедимыя кесари, и

князи" - на них "надежда полагатися не имат, зане человецы суть, в них же несть спасения". Слушатели могли уловить, что успех похода не слишком обрадовал бы патриарха, иезуитски разсуждавшего, что "многи вещи есть, в них же с ползою нашею мнимою - бываем побеждени". И действительно, патриарх вскоре поспешил объявить поход полной неудачей.

Не без его помощи разошлась молва и о поражении П Крымского похода. Не без удовлетворения коснулся этих ударов по правительству регенства Иоаким и в своем завещании: "Яко и нынешних лет, в Крымския походы, егда на крымских татар российския царския полки ходиша, аз смеренный о всем вышеписанном, яко старец сый, глаголах не обинуяся, учих, и молих, и доносих началствующим с молением и написании, еже бы еретикам-иноверцам над христианы в полках начальниками не быти. И меня благородная государыня царевна София Алексеевна в том послушати тогда не изволила, такожде и князь Василий Голицын, вождь бывший в те походы царскаго пресветлаго величества премногих полков, не сотвори сего, - и что содеяся в полках, каковыя поступки быша, многим зримо бе и есть всем ведомо"[84].

В противоположность Иоакиму, Игнатий в своем "Слове воинству" горячо приветствует Крымский поход и безоговорочно предрекает войскам победу. Если патриарх ни разу не упоминал в своих проповедях имен Софьи или Голицына, то архимандрит приветствует их в первых же словах речи. Римский-Корсаков не упоминает о мнимых противоречиях православных и "иноверных" воинов русской армии, подчеркивая ее единство, единство всего Российского государства в священной борьбе с "агарянами"; он умеренно "подправляет" позицию патриарха, живописуя его вместе со всем освященным собором как неутомимого "о вас, мужественных, храбрых и... крепкоутвержденных

ратоборцах богомолца". Если речи Иоакима были перенасыщены требованиями детального соблюдения православных правил и ритуалов - то Игнатий о них не упоминает вовсе. Среди множества обещанных им от царского имени материальных и духовных наград воинам: земель, денег, чинов и чести, благодарности Отечества и близких, спасенных от бедствий войны, освобожденных народов и т.д., - не упоминается та, что обычно называлась первой: царствие небесное; даже те, кто, возможно, падет в бою, ободряются честью для рода и царским вспоможением их семьям.

Каждым словом публицист вдохновлял воинов на полную и окончательную победу в великой многовековой борьбе Руси с полчищами кочевников, христианства - с "бусурманами"-завоевателями, помогал увидеть поход против наследника Золотой Орды в контексте глобальных задач Российского государства - щита и меча христианских народов, средоточия правой веры, законнейшего наследника Константина Великого, освободителя попранной врагом Византии. Блестяще сочетая "высокий" и "низкий" стили, оратор то показывал, что за российской армией - все святое в этом мире и в вышнем - то говорил о "едва постижных" трудностях и тяготах похода, которые по плечу лишь "мужем крепким и храбрым", достойным настоящей славы, - и язвительно обличал "лежебок, иже болезни себе не сущыя притворили, помыслиша себе в сердце успокоение - истинно же рещи явное безчестие".

Речь Игнатия не была болтовней придворного оратора. Сам дворянин в прошлом, он отлично понимал бессмысленность праздничного словесного звона для людей, идущих в опасный и трудный поход. Напоминая о мощи русской армии, Римский-Корсаков не скрывал силу противника, говорил о предстоящей смертельной борьбе. Оратор подчеркнуто апеллировал к мужеству воинов. "Нетрудныя же вещи, малыя,

легкия, - говорил он, - недостойныя быти достоинства храбрых, и таковыя приличны суть лежебоком дома ним, не хотящим за православие и за врата дому изыти".

Задачей новоспасского архимандрита было дать командирам то чувство своей нравственной силы, то сознание духовной и исторической общности с героями многовековой борьбы за Отечество, которые побудили бы их всеми силами стремиться "отъяти днесь поношение Российское", заставили бы каждого сказать воинам перед лицом сильного врага: "Востанем за изгнания людей российских, и ополчаемся за люди православныя наши и святыя. Препояшемся и будем сыны сильных. Не убойтеся множества их, и стремления их не ужасайтеся! Воспоминайте убо, како господь бог подаваше российскому воинству на поганых татар дивную победу,... яко видевше противнии вашу дерзость, яко готови есте или жити, или умрети крепко, отбегут от лица вашего!"

Верное решение этой задачи Римский-Корсаков нашел в обращении к истории. "Слово, - озаглавил он свою речь в книге, - ... от божественных писаний и от царственных летописцов". Важнейшим источником "Слова" стала Степенная книга, дополненная библейскими примерами. В подтверждение справедливости своих суждений Игнатий дал точные ссылки на источники. В книжном варианте текста библейские цитаты приведены по гречески (из Септуагинты). Как и латинские цитаты в "Генеалогии", они сопровождались дословным переводом. Сс лки на источники были отделены от текста речи и проставлены на полях. Зная, что многочисленные списки Степенной книги имеют единообразное членение на степени и главы, автор нашел унифицированную форму точных ссылок на рукописный текст: "Степень IO, главы 2 и 4"; "Степень I, главы 74"; "Степень 6, глава 50"; "Степень I3, глава 24"; "Степень 4, лава 50" и т.д. Именно такую фор-

му ссылок на полях использовал затем автор "Скифской истории", стоявший в феврале 1687 г. в рядах слушателей Игнатия[85].

Если в "Генеалогии" Римский-Корсаков предлагал славой предков поддерживать доблесть представителей отдельных родов - то в "Слове воинству" он обратился к историческим корням подвига во имя России, являя слушателям светлые образы ратоборцев, издревле проявлявших "дивную и мужественную храбрость" в сражениях с кочевниками. Игнатий рассказывал о подвиге князя Мстислава Васильевича Удатного, в единоборстве поразившего богатыря Редедю, о битвах с половцами князей Владимира Мономаха и Давида Святославича, о славных победах в Диком поле князей Всеволода Юрьевича, Владимира Глебовича и Святослава Юрьевича, о мужестве Дмитрия Донского, что "без сумнения скочив на подвиг, и напреди выеха, и в лице ста противу окаянному волку Мамаю".

"Все же оглавление писания сего таково, - говорил Римский-Корсаков, - яко да мужественно, храбрым и смелым сердцем, шествуете на поганыя татары, и яко да поревнуете прежде храбрствовавшим и преславное государство и царство Российския земли расширившым", как царь Иван Васильевич "приобрете с божию помощию к Российскому царствию царства татарския: Казанское, Астраханское и Сибирское", как царь Алексей Михайлович Малую и Белую Россию,"от многих лет польским кралем похищенную.., от уст зверя исторже".

С исторических позиций рассматривает Игнатий и "святых заступников" российского воинства. Так, ап.Андрей Первозванный должен, по его словам, выступить за россиян, раз в июле 1644 г. десница его была пренесена царю Михаилу Федоровичу в Москву. Ап.Павел, при жизни учитель и строитель церкви, на небесах поддержит новых ее защитников. Василий Великий "во святителях меч есть обоюдопосекателный на еретики и враги церкве христовой"- конечно же,

он поможет "тезоименному своему, царскому же верному слузе князю Василию, упросит у Христа бога... простерти меч на варвары махометаны и поженет их". Залогом святости ратного дела нынешних воинов называет Римский-Корсаков земную деятельность св.Петра митрополита во славу Москвы, св.Алексия митрополита, "не убоявшегося... ординских царей", св.Ионы митрополита и св.Ионы архиепископа новгородского, предрекших князю Василию Васильевичу, "яко ординские царие не имут одолети Российской державе".

Вдохновляющим примером в земной жизни был св.Филипп митрополит, "положивый душу за московския народы и не попустивый разделитися Российскому царствию". Видит Игнатий над российским воинством благословение св.Сергия, "иже древле молитвою своею вооружил великого князя Димитрия Иоанновича... татар победити". Трудно упрекать автора ХУП в. за смешение реальных событий с легендарными, когда он говорил, например, о небесной помощи св.князей Бориса и Глеба сродниху своему Александру Невскому "на неистовыя немцы". И св.князь Александр приведен в пример мужественной жизни, когда "отступника краля... сам уязви мечем в лице".

В связи с историческими событиями упоминает Игнатий в Богородицу, помогавшую Мстиславу Удатному и другим ратоборцам, которая "во время великого княжения... Василия Димитриевича" лично обратила вспять от российских пределов орды Темир-Аксака. Историческими примерами, которые воинство должно постоянно "в памяти имети", становятся и библейские события. Автор подробно доказывает, что российская армия во всем подобна Иисусу Новину, боровшемуся с Амаликом, Давиду, шедшему на Голиафа, Иезекие, выступившему против Сенахерима - "Тако убо достоит за божественную славу и царскую честь российским воинством храбрствовати, а не немужественным быти и в домех своих на боку лежати и тем хотети мужество

показати, - говорил оратор, - Без подвига бо никто же венчан бывает!" Бог с теми, кто сам хранит мужество, как показывают истории библейского пророка Елисея и др., русских князей и святых.

Специальный исторический экскурс автор предпринял для того, чтобы призвать российское воинство к освобождению Константинополя. Он рассказывает, как "царство ромейское, еже есть греческое, за многое время сих настоящих времен по части приношашеся в Россию" (от Владимира Святославича до "российских царей Романовых"), как еще при строительстве Константинополя явилось о том знамение Константину Великому, как предречена была миссия России св.Мефодием Патрским и Львом Премудрым, как современные греки устами Иоанникия и Софрония Лихудов взывают отвоевать "царей всея России отчинный их престол".

Римский-Корсаков высоко ценил "глубокий и неотъемлемый мир", о ем просил он господа. Но в то же время ясно давал понять слушателям, что ныне, по вине агарян, мира нет, что бусурманы "уничижают и бесчествуют" Российское государство, называя "любительные поминки" годовой данью, оскорбляя и мучая русских посленников, творя разбой на российской границе. И потому, прежде, чем просить мира, Игнатий просит бога покорить "мужественным, храбрым и крепким российским людем" "вся варварския языки, брани хотящыя". Он не сомневается в конечной победе.

По иному оценивал войну патриарх Иоаким. В слове на евангельский текст молитвы "Да будет воля твоя", с которым патриарх должен был тогда же, 21 февраля 1687 г., обратиться к полковым священникам, он собирался выразить явное неприятие этой войны, высказать сомнение в ее справедливости и исходе. Правительство, впрочем, сумело избежать еще одной патриаршей инсинуации: на чтение этого слова не было оставлено времени в церемонии отпуска

войск[86]. Зато Римский-Корсаков выступил вскоре перед огромным собранием войск за городом, вручая полкам икону Одигитрии.

"Слово к православному воинству о помощи пресвятыя богородицы" энергично и сжато развивало мысль предыдущей речи Игнатия. Оратор назвал российское воинство "новым израилем, родом избранным, царским священием, языком святым, людьми обновления", - то есть подлинными наследниками библейских "избранников". Они - "стена православия", уды и любимые чада великих государей Ивана, Петра и царевны Софьи, "копие господеви и царем христианским". Они - преемники и "ветхаго Израиля", побеждавшего врагов силой "кивота господня", и византийских императоров, успешно сражавших "нечестивых варваров"(готов, персов, сарацын, скифов и болгар) благодаря "пречюдной помощи" богородицы. Не ссылаясь в подносном экземпляре "Слова" на источники, автор в тексте говорит о тех, кто "ея пречюдной помощи со благодарствием хвалу восписуют".

Воспев могущество девы Марии от евангелия и византийской истории, Игнатий затем все ее заботы переносит на Россию. "Но вскую сицевыя истории воспоминаю всем вам добре сведущым, - говорил он, - яко всяк град и страна христианская ея святым стоит заступлением. Паче же, яко и само православное Великороссийское государство, жребий самыя богоматере, ея помощию разширися, ея пособием утвердися, ея хранением в своей крепости доселе пребывает и ея утверждением врагы своя и супостаты преславно побеждает". Принесенная от государей в полки Путеводительница - залог победного торжества над всеми супротивными.

Борьба с Оттоманской Портой и Крымским ханством приобретает в устах Римского-Корсакова характер священной войны. Но священная война для России - не то, что мусульманский газават или католические крестовые походы. Не завоевание мира или отвоевание святых

мест (и захват земель для себя) - а защита и освобождение от агрессоров определяет ее сущность. Российские войска идут "на лютыя честнаго креста господня ненавистники и на присныя всех христоименитых людей супостаты, разорители и мучители", своих жен и детей "от расхищения и плена агарянскаго предсоблюдающе", чтобы "от бога данным храбрством укротить стремление агарянское, воспятить лютое их на ны уготование и лукавыя их советы суетны и безделны сотворить".

"Дело же вам предлежащее, - говорил Игнатий, - есть дело не ваше, но дело божие, занеже о вере православней кафоличестей, о славе бога небеснаго, о свобождении церкве, лютое и нестерпимое от враг гонение страждущия, и о братии вашей во пленении агарянстем сущей, работою же паче египетския обремененней, имате подвизатися".

В отличие от "Слова воинству", "Слово о помощи богородицы" содержит и церковно-дидактические элементы. Игнатий требовал от воинов духовной чистоты, "ибо чистая голубица пресвятая богородица в нескверных обыче гнездах водворятися". Уверив ратоборцев в том, что "добронадежно есть, еже вам враги супротивныя победити и корыстьми их домы исполнити ваша", оратор призвал к воздержности от "лукавых делес" и молитвам. Впрочем, в отличие от Иоакима, спасение воинских душ Римский-Корсаков связывал не столько с их богомольностью, сколько со святостью их воинского труда, "ибо о божией ратующым славе яко победити есть славно, тако и умрети душеспасенно"[87].

В специальной работе я уже показывал, что слова Игнатия выражали не столько точку зрения правительства, сколько устремления российского дворянства и украинской старшины (отразившиеся также в летописных и эпистолярных источниках)[88]. Правительство ставило

перед армией более ограниченные задачи, чем захват Крыма или освобождение Константинополя. Но оно нуждалось в публицистике Римского-Корсакова, поддерживавшей южную ориентацию внешнеполитического курса Софьи, Голицына и Шакловитого. В панегирическом "Свидетельстве ко образу... Софии-Премудрости слова божия о Российском благословенном царствии" Игнатий показал, что хорошо понимает зависимость внешнеполитической активности России от состава ее правительства.

Панегиристику конца ХУП в. нельзя рассматривать однозначно. Большинство "похвальных" сочинений создавалось искателями придворных милостей, тонко чуявших возвышение или падение "ближних предстателей": они наглядно демонстрируют нам расстановку сил у кормила власти. Но были среди панегиристов и такие люди, которые выступали во имя общественных интересов, нередко жертвуя собственной выгодой. Похвала государственному деятелю в трудный для него момент становилась не только средством моральной поддержки (например, похвальная рацея Медведева Софье летом 1682 г.), но и политической публицистикой. Тот же Медведев во время расцвета власти Софьи Алексеевны, когда ее наперебой хвалили искатели милости, обратился к ней лишь раз: чтобы добиться, наконец, учреждения московской Академии (1685). Но в 1688 и начале 1689 гг. он пришел на помощь слабеющей и уже покинутой придворными панегиристами царевне, прославив ее в "Созерцании кратком" и политической гравюре.

Сложившееся в литературе мнение, будто Римский-Корсаков принадлежал к сонму беспринципных придворных дельцов, не подтверждается источниками. "Свидетельство", содержащее наивысшую для всей панегиристики периода регентства оценку Софьи Алексеевны, было написано к 15 августа 1689 г. (предварительный вариант, воз-

можно, раньше), когда авторы похвальных сочинений давно уже адресовались к Петру и его приближенным, в решительный момент борьбы за власть "в верхах", во время вскоре повергнувшего царевну переворота (одним из инициаторов которого был патриарх Иоаким). Неизвестно, успел ли Игнатий публично прочесть свое сочинение, но нам доподлинно известно, что он его не скрывал: буквально в эти дни книжный, подписанный автором вариант "Свидетельства" был переписан для Афанасия - одного из видных сторонников Петра[90].

Темой панагирика Римский-Корсаков избрал весьма популярное в литературе толкование образа Софии-Премудрости слова божия в новгородской редакции (Христос на престоле с предстоящими). Сей образ невидимого божьего царствия знаменует, по мнению автора, видимое царство господа - Российское государство. Центр его - София-Премудрость - знаменует царевну Софью Алексеевну, держащую " скипетр самодержства и седящую на престоле отеческом царствия своего Российскаго". Это в высшей мере отвечало интересам сторонников царевны, участвовавших в подготовке ее коронации.

Орлиные крылья Софии-Премудрости знаменовали в панегирике теток Софьи, царевен Анну и Татьяну Михайловну, поддерживавших ее во дворце. Семь столпов престола Премудрости символизировали защиту царевной православия, а свиток в ее руке намекал на спасение Софьей патриарха Иоакима и всего освященнаго собора во время раскольничьего мятежа 5 июля 1682 г. Все же Российское государство либо предстояло царевне, либо окружало ее образ.

Предстоящая богородица с младенцем означала, по мнению Игнатия, всех цариц и царевен вкупе, утверждающих своими молитвами скипетр царствия. Предстоящий Иоанн Креститель являл собой царя Иоанна Алексеевича. Царь Петр был представлен камнем под ногами Софии - символом своего ангела, ап.Петра. Уничижение Петра было нас-

только очевидным, что, возможно, именно благодаря "Свидетельству" в конце ХУП в. к предстоящим на иконе стали добавлять фигуру ап. Петра[91]. Разумеется, Игнатий упоминал царей выше, в титуле, но и там не преминул заметить, что Софья Алексеевна правит, пользуясь лишь "советом братий своих".

Шесть восходящих к престолу ангелов олицетворяли в "Свидетельстве" шесть сестер царевны Софьи. "Все их великое самодержавное царство" виделось Игнатию облаком вокруг Софии, а бояре и царский синклит - окружающими ее звездами. К армии Римский-Корсаков был особо неравнодушен, - она составляла сияние Премудрости, она вправе была надеяться "за тое служение божия милости и их великих государей жалования". Такое соотношение политических сил, такое "царствование" есть величайшее дарование свыше всему государству, "всея Великия и Малыя и Белыя Россий обитателям", - заключал Игнатий свое смелое сочинение.

Как видим, Римский-Корсаков действительно пришел в столкновение с победившим вскоре петровским правительством, но не с Петром I и его преобразовательными намерениями, а с группировкой правивших его именем консервативных бояр, вплоть до смерти царицы Натальи Кирилловны Нарышкиной не желавших делиться властью с молодым царем. После августовского переворота 1689 г. Игнатий не был репрессирован. До конца 1690-х гг. за восхваление Софьи Алексеевны официально не обвиняли. Правительство могло, конечно, инспирировать любые другие обвинения (как, например, против Сильвестра Медведева), но Римского-Корсакова хранила личная дружба с патриархом и большая заинтересованность Иоакима в его услугах. Спор о пресуществлении, поставивший под сомнение сам авторитет патриаршей власти, не завершился с арестом Медведева и ряда его сподвижников. Заточив Сильвестра со строгим указом "бумаги и чер-

нил отнюдь не давати", Иоаким остро нуждался в ученых союзниках, которые помогли бы дискредитировать медведевскую позицию в глазах общественности.

Нам неизвестно точно, какую позицию в споре занимал Игнатий до осени 1689 г., но вероятнее всего он был на стороне патриарха. С Медведевым, выражавшим сходные с ним взгляды по ряду политических вопросов, Римский-Корсаков, видимо, не сближался. С "Слове воинству" он высоко отзывался о братьях Лихудах - ставленниках Иоакима, начавших спор о пресуществлении и принявших на себя всю тяжесть защиты мнения патриарха. В пользу моего предположения можно толковать и тесное общение Игнатия с Афанасием - видным полемистом против медведевского мнения. Тем не менее, помимо участия Римского-Корсакова в словесном "увещании" Медведева, Саввы Долгого и, в более мягкой форме, митрополита Маркела (конец 1689 - 1690 гг.), его участие в острой борьбе вокруг пресуществления ограничилось одобрением полемического "Щита веры" в послании к его создателю архиепископу Афанасию (к которому мы вскоре обратимся).

Кончина высокого покровителя Игнатия, последовавшая 17 марта 1690 г., вызвала к жизни серию сочинений, известных по публикации Н.П.Барсукова как "Житие и Завещание патриарха Иоакима". Авторство этого комплекса то целиком приписывалось Римскому-Корсакову, то ставилось под сомнение (например, Л.Б.Вороновой). Атрибуция сочинений, дошедших в списках РГБ, Беляева 29/1535 и ТСЛ-П № 14, значительно облегчится, если мы последуем указаниям Н.П.Барсукова, четко разделившего опубликованный им сборник на отдельные сочинения.

Само "Житие" (в публикации с.1-44) было написано в Новоспасском монастыре (где Иоаким долгое время жил). Издатель предположил, что "автор Жития, инок Новоспасского монастыря, и вместе

иконописец, был близким человеком к патриарху; поэтому об его жизни, особенно же в бытность Иоакима келарем Новоспасского монастыря, передает много живых подробностей" (с.УП-УШ). Действительно, автор наибольшее внимание уделяет Новоспасскому монастырю. Но касаясь бытности Иоакима патриархом, он не только традиционно хвалит его за строительство и освящение церквей и милостыню, но отмечает и политические успехи: принятие под свою руку Киевской митрополии (выведение которой из-под власти константинопольского патриарха было крупной дипломатической победой Софьи) и отстаивание запрета иноверцам присутствовать в православных храмах во время службы (с.35-39). О том, что автор "Жития" был не простым иноком, говорит его дружеское общение с боярином М.П.Головиным (который доверительно "поведал ми... рече мне", - пишет автор, с.39, 43).

Текст, на основании которого Н.П.Барсуков сделал автора "иконописцем", помещен не в самом "Житии", а в следующем за ним "Посланиии архиепископу Афанасию". Автор "Послания" приводит некое "видение", подтверждающее, по его мнению, что после смерти "святейший Иоаким патриарх аще и где положен будет, но духом уже с нами есть (в Новоспасском монастыре. - А.Б.), его же молитвы аз непотребный призывая, егда подписывах стенописания украшения в Спасове монастыре во алтаре: повеле изографом - и подписаше подобие его со святейшими московскими патриархи близ св. трапезы на столпе" (с.87-88). Как видим, говоря "подписывах", автор имел в виду руководство изографами. Лишь сам архимандрит мог приказать им еще при жизни изобразить Иоакима на видном месте в ряде канонизированных патриархов.

"Послание" тесно связано с "Житием", являясь как бы его продолжением. В "Житии" патриарху приписано всего одно "чудо" и рас-

сказ не доведен до его кончины. "Послание" устраняет эти недостатки, подробно описывая последние дни жизни Иоакима и произошедшие в это время "чудеса". Язык и общая направленность повествования не дают оснований приписывать эти сочинения разным авторам. Обратившись же к содержанию "Послания", мы легко убедимся, что оно принадлежало руке Римского-Корсакова.

В начале "Послания" автор вспоминает о своих встречах с Афанасием в Москве, после которых архиепископ прислал из Холмогор уже два письма; автор же "по настоящее сие время не получих времени таковаго, дабы ко опреосвященству вашему воздравствовати и писание восписати". Нам наверное известны два человека, сочинения которых Афанасий переписывал в Москве летом 1689 г. и с которыми мог состоять в личной переписке: это Игнатий и Истомин. Но крайне маловероятно, чтобы быстрописательный Карион посмел не ответить вовремя на первое же послание высокопоставленного лица - и даже не счел нужным за это извиняться. Сходное положение мы видим и в показателях близости автора "Послания" ко двору. Он свободно рассказывает о своих беседах с патриаршим боярином И.М.Глебовым, о визитах к патриарху посланца царевны Софьи и боярина К.П.Нарышкина, об обстоятельствах кончины Иоакима и избрания патриарха Адриана, радует своего корреспондента сообщениями о хорошем приеме, оказанном в Москве его новой книге "Щит веры" и "о исповеданиях рукописных, поданных от новых схизматиков" (Медведева и Долгого). Но автор чувствует себя во дворце более уверенно, чем мог позволить себе знаменитый, но вышедший из простонародья поэт и чудовский иеромонах Истомин, например: Перед кончиной Иоакима, говорит автор, был "аз грешный, списавый сия, во граде Кремле, и видех входящих и исходящих из Крестовой палаты святейшаго патриарха печальных оних же и плачущих, и вопросих: "Чесо ради печаль сия вам бысть?" (с.66).

Сам вопрос указывает на человека, пришедшего в Кремль извне, а не живущего бок о бок с патриархом, как Истомин. Автору не только ответили, но немедля провели к постели умирающего. Он долго дружески беседовал с Иоакимом и обещал выполнить его просьбу - похоронить в Новоспасском монастыре. Ниже рассказывается о том, как автор отстаивал это желание патриарха перед другими архиереями, повторяя, что Иоаким хотел упокоиться "зде, во обители Спасове" (с.77-78, 84). Эти наблюдения позволяют с полной уверенностью атрибуировать "Послание" (и, вероятно, "Житие") Игнатию, архимандриту новоспасскому.

Но и Истомин вспомнился нам не напрасно. Далее в обоих рукописях помещено "Духовное завещание" патриарха Иоакима, известное и в отдельных списках (прим.II). Как и следовало полагать, черновик его принадлежит руке Кариона, личного секретаря патриарха, включившего этот текст в свой сборник; ему же принадлежат следующие далее стихотворная и прозаическая эпитафии Иоакиму (аналогично патриарший секретарь сопроводил в последний путь и Адриана)[93]. Игнатий написал лишь завершающие рукопись стихи "Над гробом в таблице написано" (РГБ, Беляева 29, л.96 об.-97) - сильно уступая Кариону в стихотворном мастерстве, он явно превзошел его авторитетом среди утверждавших надписание иерархов.

Таким образом, Игнатию не следует приписывать злобные "обличения" правительства регентства, которые Иоаким наговорил своему секретарю на смертном одре, дабы они во всеуслышание были прочтены над его гробом (с.I4I). Напротив, в "Послании Афанасию" Римский-Корсаков уверяет, будто перед смертью патриарх с радостью узнал о невиновности Софьи в заступлении "за некоих человек, противящихся царствию" (Шакловитого с товарищами) и "разрешил" ее от церковного отлучения (с.63-64). Сочинения Игнатия объединяет с завещанием

Иоакима лишь отраженное в нем желание патриарха быть погребенным в Новоспасском монастыре. Оно не было принято освященным собором, но способствовало желанию Игнатия укрепить славу своего монастыря, добившись канонизации Иоакима. Для этого и создавались после избрания Адриана 24 августа 1690 г. сборники с "Житием", "Посланием" и дополнявшими их сочинениями.

О взаимоотношениях новоспасского архимандрита с новым патриархом известно, что Игнатий поддерживал его кандидатуру на довольно бурном освященном соборе, борьбу на котором он описал в "Послании Афанасию" (с.98-101). Неизменную позицию занимал Игнатий и в светской политике. Подтверждением этому служит поднесенное царям незадолго до кончины Иоакима в том же 1690 г. "Слово избранно от божественных писаний и от повестей отеческих о Российском царствии" (БАН, П.I.А.10, 8°, 56 л.). Игнатий лично переписал свое сочинение, украсил его многочисленными греческими цитатами и уснастил учеными маргиналиями. Походе, он рассчитывал, что изящная книжица с золотым обрезом, в малиновом бархатном переплете, станет постоянным спутником одного из царей: иначе трудно объяснить необычную для панегириков и традиционную для записных книжек XVII в. форму рукописи в длинную 8°.

По литературной форме "Слово избранно" - панегирик. Его тема - блаженное состояние Российского государства под властью двух царей-соправителей. Автор вспоминает многочисленные "предречения", толкует имена Ивана и Петра Алексеевичей, весьма живо "похваляет" их личные достоинства (Петр, например, высок, красив, ловок, храбр, воинственен и т.д.), настойчиво призывает их жить в мире и согласии. - После переворота 1689 г. напоминать об этом было небесполезно, но не для панегириста: реальные правители отнюдь не желали "теплого содружества" молодых царей и еще менее могли по-

благодарить автора за пожелание Ивану и Петру объединиться для самостоятельного правления государством.

Но в своем "Слове избранном" Римский-Корсаков далеко вышел за рамки обычного панегирика. Быстро перейдя от евангельских сюжетов к русской истории, автор глубоко разрабатывает тему борьбы Руси с "бусурманами". Он вновь обращается к одному из использованных в "Слове воинству" сюжетов - видению Кирилла Новоезерского, предрекшего Российскому государству возвышение - а ордам падение. Фигурировавшие в этом видении отроки - "храбрый" и "умиленный" - это, по мнению Игнатия, два государя, Иван и Петр, воцарение которых знаменует близкое свершение древнего пророчества. Но главный враг уже не Крымский хан, а Османская империя, султану которой была якобы предречена гибель еще в связи с рождением Ивана Алексеевича: эти сведения Игнатий получил от иерусалимского патриарха Досифея (с которым действительно был связан).

Сплетая апокалипсическое представление о борьбе двух всадников (по "Слову" - Петра с султаном) с интереснейшим анализом международных отношений во второй половине ХУП в., автор обосновывает необходимость и способность России в союзе с другими членами Священной лиги нанести смертельный удар по османским завоеваниям в Европе. Но стоявшее у власти боярское правительство не желало воевать - и особенно на юге, куда были устремлены интересы широких кругов дворянства. Нельзя сказать, что Игнатий этого не понимал. Учитывая настроения членов правительства, он приводит в своем сочинении и предречение шведскому королю, который должен весьма опасаться двух российских государей. Однако главную, неотложную задачу Римский-Корсаков полагает в активном завершении войны с Османской империей, и не отступает от своей позиции, несмотря на явно обструкционистскую политику нового правительства.

15-112

Поскольку новоспасский архимандрит, очевидно, не считал нужным молчать о своих убеждениях, возведение его в сан митрополита сибирского и тобольского можно рассматривать как почетное удаление из столицы. Вырванный из активной политической жизни России, Игнатий получил, отчасти, утешение, приобретя рукопись законченной в 1692 г. "Скифской истории", фундаментально обосновавшей его взгляды на историю и насущные задачи внешней политики России[93]. Не забывал Игнатия и Карион Истомин. Уже к 1697 г. митрополит смог продолжить создававшийся под его началом писцами тобольского Софийского дома летописный свод (из Синопсиса, Степенной, уникального летописца за II пол. XVI в., Нового летописца, сказаний и грамот XVII в.), прославлявший активную борьбу России с внешними неприятелями (в особенности с "бусурманами"), собранной (и в значительной мере сочиненной) Карионом "книжицей" торжественных грамот Петра I и патриарха о победах русской армии в Азовских походах[94].

Можно предположить, какие известия из Москвы, свидетельствовавшие победе "нового" внешнеполитического курса (почти на столетие сохранившего ослабленного, но злобного соседа России в Крыму), заставили Игнатия бросить свою епархию и неожиданно объявиться в Москве - чтобы быть немедленно обвиненным в "сумасшествии".

Активная деятельность Римского-Корсакова в Азии, простиравшаяся до Пекина, где он открыл православную церковь, поиски руд и новых сибирских святых, введение новой церковной организации (и даже отлучение от церкви провинившихся воевод) - свидетельствует о том, что и весьма преклонные годы были не властны над его деятельной натурой. В публицистических трудах Игнатия этого времени отмечу лишь два момента. Это обращение к сугубо историческому подходу к проблеме раскола в окружных посланиях, где доказательство "инородности" "старой веры" для Сибири обосновано глубокими исто-

рическими экскурсами (до конца ХУ в.), тщательно прослеженными биографиями, маршрутами поездок и даже родословием "расколоучителей" (прим.3). Второе - это распространение представлений о "богоизбранности" российских самодержцев, пропагандировавшихся в прежних сочинениях Игнатия, на всех представителей царской власти. Обобщенно выражая в послании 1697 г., как и во всех своих "гражданских" сочинениях, позицию служилых феодалов - опоры утверждающегося российского абсолютизма - Римский-Корсаков доказывал, что в почитании воевод "не токмо государь царь, но и бог почитается", что "несть бо власть, еже есть воевода". Блестящее использование публицистических приемов в последнем известном нам сочинении Игнатия, написанном "в первопрестолном царствующем граде Тобольске... свима архиерейскима руками" (прим.30), говорит о том, что и в глубокой старости писатель не утратил остроты ума и таланта.

Творчество Игнатия Римского-Корсакова - представителя передовой исторической мысли, внесшего немалый вклад в развитие русской литературы, яркого публициста, последовательно отстаивавшего дворянские позиции, видного участника борьбы с расколом и иностранными влияниями, оригинального стихотворца, одного из образованнейших людей своего времени, оставившего заметный след в агиографии, музыке, истории церковного ритуала и переводческой деятельности - является важным явлением в истории общественно-политическо мысли и культуры России 60-90-х гг. ХУП в.

1 Новиков Н./И./ Опыт исторического словаря о российских писателях. СПб., 1772 // Материалы для истории русской литературы. СПб., 1867. С. 38.

2 Евгений /Болховитинов/ . Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. Изд.2-е, М., 1827. Т.I. С. 194-197.

3 Послания блаж. Игнатия митрополита сибирского и тобольского, изданные в Православном собеседнике. Казань, 1855.

4 Филарет /Гумилевский/. Обзор русской духовной литературы. 862-1720. Харьков, 1859. С. 365-367.

5 Рукопись была списана А.Е.Викторовым (Описи рукописных собраний в книгохранилищах Северной России. СПб., 1890. С. 246-247) и В.Георгиевским (Флорищева пустыня. Вязники, 1896. С. 191), но не поступила вместе с другими в ВСМЗ.

6 Строев П.М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. Под ред. А.Ф.Бычкова. СПб., 1882. С.112-113, 165.

7 Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российския церкви. СПб., 1877, ст.144, 317, 338.

8 Абрамов Н.А. Игнатий Римский-Корсаков, митрополит сибирский и тобольский. 1692-1700 // Странник, 1862. Т.П, № 4, отд.I. С.157-167.

9 Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С.346-347.

10 Барсуков Н.П. Источники русской агиографии. СПб., 1882. С.523-524.

11 Оно публиковалось отдельно в ДРВ. М., 1774. Т.УI. С.111-139 (по рукописи ГИМ, Син. 422. Л.18-30 - подлинник с подписью) // Устрялов Н.Г. История царствования Петра Великого. М.,1858.

Т.П. С.467–477 (по рукописи БАН 83).

12 Барсуков Н./П./ Житие и Завещание святейшего патриарха московского Иоакима // ОЛДП, М., 1879. Т.47.С.VII–VIII; с.I и далее; второе изд. см.: ПДП, 1880. Вып.П.

13 Лебедев А. Полемическое сочинение XVII века против латинян // ЧОИДР, 1884. Кн.3. Отд.2. С.I–IV, публ. текстов на с.1–32.

14 Цветаев Д. Из истории иностранных исповеданий в России в XVI и XVII веках. М., 1886. С.214–236 (цит.с.214).

15 Шляпкин И.А. Св.Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб., 1891. С.168–175.

16 Документ был приведен И.А.Забелиным: Материалы для истории, археологии и статистики г.Москвы. М., 1862. Т.I. С.371.

17 И.А.Шляпкин ссылается здесь не на П.М.Строева, а на доклад Н.В. Покровского (ПДП, СПб., 1885. Т.57. С.33–34, Толкование образа Софии-Премудрости божией // Христианское чтение, 1891. Ч.I.Январь-июнь. С.523–526).

18 Бычков А.Ф. Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников имп. Публичной библиотеки.СПб.,1882. Ч.I. № 147.

19 "Дело" Белободского сохранилось в черновых и беловых автографах Медведева (РГБ, МДА, Фунд.68; ср. списки: ГИМ, Син.I, ркп. 9; Син.371, 596, 346 и др.). "Дело" опубл.: ЧОИДР, 1884. Кн.3. Отд.I. С.196–245 (цит.с.197, 203, 205; ср.с.215–219).

20 Ср.: Gordon P. Tagebuch... Moskau=St.Petersburg, 1851, Bd.2. Th.3. S.309, 311.

21 Подробнее см.: Ключевский В.О. Указ.соч. С.340–341; Барсуков Н.П. Источники русской агиографии... С.41–43 (указаны также списки жития РГБ, МДА, Фунд. 349; Рум.407; Унд.1212; РНБ, Вяземского 50; БАН; списки службы: ГИМ, Син.622; Барс.216). Канон Анне Кашинской был написан Епифанием Славинецким (Филарет. Обзор... Т.I. С.331, 338).

22 Подлинники следственного дела о мощах Анны Кашинской и акта освященного собора см.: ГИМ, Син.II, ркп.I7.Л.266-3I0; Син. 684/983. Л.38I-4I5.

23 Игнатий Римский Корсаков. // Русский биографический словарь. СПб., I897. Т.8. С.47-48.

24 Оглоблин Н.Н. Библиотека сибирского митрополита Игнатия, I700 г. // Библиограф, I892. № 8/9. Отд.I. С.286-29I; № I0/II. С. 335-337.

25 Сибирские летописи. СПб., I907. С.XXIII-XXIV.

26 Вешняков В. Повесть известная и свидетельствованная о проявлении св.мощей и отчасти сказание о чудесах святаго и праведнаго Симеона Верхотурскаго чудотворца. Пг., I9I6; Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. СПб., I908. Вып.I. С.2I7-227.

27 Шляпкин И.А. Указ. соч. С.26.

28 Лихачев Н.П. "Генеалогия" дворян Корсаковых. // Сборник статей в честь Д.Ф.Кобеко. СПб., I9I3. С.II3-II4.

29 Костюхина Л.М. Книжное письмо в России XVII в. б.г.,/М./.С.69.

30 В основу издания положен список первой половины XVIII в.(ИРЛИ, Перетца I07.Л.58-7I) не содержащий, по мнению Н.А.Дворецкой, изменений, характерных для списков томской редакции Сибирского летописного свода, использованных в разночтениях. См.:Дворецкая Н.Ф. Послание митрополита Игнатия в Красноярск I697 г. // Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск, I975. С.I64-I76. Ср. ее же: Сибирский летописный свод (вторая половина XVII в.). Новосибирск, I984. С.76-77, 94, 96-99.

3I Дворецкая Н.А. Послание... С.3I.

32 Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII века (литературные панегирики). Подготовка текста, предисловие и комментарии А.П.Богданова. Под ред. д.и.н. профессора В.И.Буганова. М., I983. С.3I-33, тексты и комм. №№ I5, I6, 32.

33 Богданов А.П. "Слово воинству" Игнатия Римского-Корсакова – памятник политической публицистики конца ХУП в.// Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., 1984. С.131-158.

34 Богданов А.П. Общерусский летописный свод конца ХУП в. в собрании И.Е.Забелина // Русская книжность ХУ-XIX вв. М., 1989. С.183-209.

35 Белоброва О.А., Богданов А.П. Игнатий Римский-Корсаков // ТОДРЛ, Л., 1986. Т.40.

36 А.П.Богданов. "Генеалогия" и ее автор (Игнатий Римский-Корсаков) // Чистякова Е.В., Богданов А.П. "Да будет потомкам явлено..." Очерки о русских историках второй половины ХУП века и их трудах. М., 1988. С.86-102.

37 Воронова Л.Б.: 1) Игнатий Римский-Корсаков как писатель // Тезисы докладов молодых специалистов. Новосибирск, 1979; 2) Археографический обзор списков сочинений Игнатия Римского-Корсакова // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С.185-201.

38 Новые материалы по истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1986. С.146-189.

39 Шашков А.П. Сибирский митрополит Игнатий и "дело" Иосифа Астомена // Власть, право и народ на Урале в эпоху феодализма. Свердловск, 1991. С.36-49.

40 Ср.: Список лиц рода Корсаковых, Римских-Корсаковых и князей Дондуковых-Корсаковых с краткими биографическими сведениями. СПб.,/1893/; родословная роспись 1687 г. в РГАДА, ф.210, оп. 18, № 38.

41 РГАДА, ф.210, БК-1. Л.244; БК-2. Л.242 об.

42 РГАДА, ф.210. Московский стол. Ст 878. Л.50; Ст.898.П. Л.205, 207; Ст.858.1. Л.82; Ст.846.1. Л.263; Ст.95. Л.49.

43 РГАДА, ф.210. БК-3. Л.191, 305; БК-4. Л.355; БК-5. Л.289; РИБ, СПб., 1886. Т.10. С.122, 375. 385, 466; РГАДА, ф.210. Московский стол. Ст.357, 366, 379.Л.

44 Вскоре после создания пустыни этому событию была посвящена повесть Макария Вороных (РНБ, Толстова 168. Л.149 и след.).

45 Строев П.М. Списки иерархов... Ст.622 и др.

46 По новой пагинации см:Л.I-I7 об., I56-I63 об., I76-I97 об. Другой, более беглый вариант почерка см.: Л.I8-I55, I64-I75 об. Листы I8 А - I8 А об., 97 об. - чистые. На л.I98-I99 об. - попытка восстановить текст, бывший на ветхих, утраченных ныне листах, скорописью XVIII в.

47 В сборник вошли жития: Л.I-6 об. Симеона Столпника (неполное, по старой пагинации л.3-6, без начала и конца); Л.5-I0. Харитона Исповедника (неполное, ст.паг.I0-I5); Л.I0 об.-I7 об.Иоанна Римского (нет листа между л.I0об-II, ст.паг.I5-I7; текст ст.паг.I5 об.-23); Л.I8-64 об. Саввы освященнаго (ст.паг.2-49); Л.65-93 об. Феодосия Великого (нет конца, ст.паг.50-79 об.); Л.94-97. Павла Фивейского (ст.паг.8I-84); Л.98-I03 об. Иоанна Кущника (нет конца, ст.паг.85-90 об.); Л.I04-I25 об. Макария Великого (без начала, ст.паг.92-II4 об.); Л.I26-I55 об. Евфимия Великого (нет листа между л.I47-I47, ст.паг.I36; ст.паг. II5-I45 об.); Л.I56-I63 об. Онуфрия Великого (вставное, нет ст. паг., нет конца); Л.I64-I75 об. Петра Афонского (ст.паг.I47-I58 об.); Л.I76-I97 об.Афанасия Афонского (нет л. между л.I93 и I94, ст.паг.I77-I78; ст.паг.I59-I82 об.; нет конца).

48 Игнатий использовал бумагу № I - герб Амстердама с контрамаркой MPB в картуше, сходна с Хивуда 424 - I667 г., Черчилля 8 - I663 г. (л.I-I7, I56-I63) и № 5 - Голова шута 4 типа с литерами CB (в две линии), сходна с Гераклитова I362 - I665 г. (л.I75-I97). Остальные писцы пользовались бумагой № 2 - Голова шута 4 типа с контрамаркой RL, сходна с Гераклитова I334 - I658 г., типа I329-I330, I335 - I656-I659 гг., типа Диановой 42I-422, 424-425 - I645-I66I гг. (л.I8-22); № 3 - Голова шута I типа, сходна с Клепикова, ст.2, 69 - I667-I668 гг. (л.23-7I,

74-76, 81-93, 97-99, 103, 106-109, 111-112, 114-125, 127-128, 130-131, 133, 135-155, 169, 171); № 4 – Орел двуглавый с лилией под короной, близкие типы с двумя коронами у Гераклитова 125-140 – 1628-1647 гг., у Диановой 1024-1026 – 1628-1647 гг., более сложный тип у Диановой 1027-1028 – 1670-1680 гг. (л.72-73, 77-80, 94-96, 100-102, 104-105, 126, 129, 132, 134, 164-168, 170, 172-174).

49 См.Л.2 об., 5 об., 9, 13, 15 об., 16, 19 об., 22, 23, 27 об., 30 об., 32-35, 39 об., 40 об., 45-46, 48-48 об., 50 об.-51, 54 об.-55 об. и т.д.

50 См.: Срезневский В.И., Покровский Ф.И. Описание рукописного отдела Библиотеки АН. СПб., 1910. Отд.I. Т.I. С.223-224.

51 О военных действиях на Украине и в Приазовье в 1673-1675 гг. см.: Бантыш-Каменский Н.Н. История Малой России. Изд.3-е. М., 1842. Ч.2. С.131-141; Соловьев С.М. История России с древнейших времен. М., 1961. Кн.VI.С.449-498 и др.; Костомаров Н.И. Руина. Гетманство Брюховецкого, Многогрешного и Сагайдачного. / Собр. соч., СПб., 1905. Т.XV.С.229-269; Загоровский В.П. Изюмская черта. Воронеж, 1980. С.7, 76-86.

52 Запорожцами в XVII в. называли и все левобережное казачество, однако поскольку автор ни разу не упоминает гетмана и старшин, он явно обращался к запорожцам-сечевикам.

53 ГИМ, Чуд.99/301 (сборник Кариона Истомина), л.355-365 об.Беловой список. Филигрань Лев в гербовом щите под короной, типа Каманина и Витвицкой 515-519 – 1671-1681 гг. Текст опубл. Сильвестром Медведевым в сб."Вечеря душевная", М., 1680.Л.94 и след.

54 Загоровский В.П. Указ. соч. С.81.

55 Строев П.М. Списки иерархов... Ст.62, 622; Богданов А.П., Буганов В.И. Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. М., 1991. Гл.6: Соловецкие сидельцы. С.229-367.

56 Оно было взято в Приказ тайных дел (РИБ, СПб., 1907. Т.21.Ст. 83, 470).

57 Запись в ЕК-7 отмечена в литературе (Лукичев М.П. Боярские книги ХУП века // СА, 1980.№ 5). В сохранившихся боярских списках 1677 и 1678 гг. соответствующие лица также именуются Римскими-Корсаковыми (ЦГАДА, ф.210, оп.1. №№ 15 и 16).

58 РГАДА, ф.210, оп.9. Московский стол. Ст.674. Л.797-802, 856-857.

59 РГАДА, ф.210. оп.18. Столбцы родословных росписей. Ст.39.Л.1-10; ср.: там же. Ст.38. 1 л.; ГАРФ, ф.728. № 27. Л.94 об.-96 (опубл. Н.П.Лихачевым. Указ.соч. С.105-106, 100-101).

60 В рукописи восемь видов бумаги: 1) л.1-2, 101, 104 - Голова шута 4 типа - типа Диановой 474, 477 - 1678, 1685, 1687 гг.; 2) л.2 А, 97-100, 102-103 - герб Амстердама с литерами ЕР - сходен с Диановой 127 - 1678 г.; 3) л.3-4 - Семь провинций с литерами AI и контрамаркой PR; 4) л.6-7 - Голова шута 4 типа с контрамаркой BD - типа Диановой 445 - 1673-1676 гг.; 5) л.8-10 - Голова шута 4 типа с контрамаркой PD - шуты этого типа с литерами PD отмечены у Диановой 508 - 1673-1674 гг. и 514 - 1685 г.; 6) л.11-20, 24-26 - герб Амстердама - типа Диановой 138 - 1673, 1676, 1678 гг.; 7) л.21-23, 37-38, 91-96 - герб Амстердама с литерами AI и контрамаркой AI - типа Диановой 157 - 1678, 1682, 1683 гг., сходен с филигранью № 3 рукописи РГАДА, ф.181, № 366 - конец 1670-х - начало 1680-х гг.; 8)л.28-36, 39-58, 60-90 - герб Амстердама с контрамаркой PBI (лигатура) - близок типу Диановой 157 - 1678, 1682, 1683 гг.. типа филиграни № 2 рукописи ГИМ, Син.576 и филиграни № 1 рукописи РГАДА, ф.181, № 351 - вторая половина 1670-х - начало 1680-х гг. Л.59 без знака.

61 Иван Ильич служил с 1663 г. по свою кончину в 1680 г.(РГАДА,ф. 210, Мос.стол. Ст.812.Л.280; Ст.850-Ш.Л.119; Ст.846.Л.488; Ст. 523.Л.593-594; Оп.2. № 25.Л.503).Сын его Петр не служил.Младший

внук Игнатия Андрей в 1694 г. жаловался на своего крестьянина, а в 1697-1700 гг. отмечен среди жильцов (РГАДА, ф.396, оп.I, ч.30. Ст.47252. Л.29; ф.210. Московский стол. Ст.1039. Л.155; Ст.1045. Л.429, 466, 467). Лишь Юрий Иванович, отличившись в Азовских походах, в 1696 г. вышел в стольники (БК-II. Л.332; ф.210. Московский стол. Ст.987. Л.430).

62 Кроме Игнатия, в роду Римских-Корсаковых известен еще один постриженник - Иосиф, с 1694 г. архимандрит московского Высоко-петровского монастыря, с 18 сентября 1698 г. - митрополит псковский и изборский (ум. в январе 1717 г. - Строев П.М. Списки иерархов... Ст.380 и др.).

63 Богданов А.П.: I) Сильвестра Медведева панегирик царевне Софье 1682 г.// ПКНО-1982. Л., 1984. С.45-52; 2) Диалектика конкретно-исторического содержания и литературной формы в русском панегирике ХУП века // Древнерусская и классическая литература в свете исторической поэзии и критики. Махачкала, 1988. С.48-64.

64 Богданов А.П. К полемике конца 60-х - начала 80-х годов ХУП века об организации высшего учебного заведения в России // Исследования по источниковедению ИССРДП.М.,1986. С.177-209.

65 Андрей Лызлов. Скифская история. М., 1990. С.355; РГАДА, ф.210. Московский стол. Ст.440. Л.506; Московский некрополь. СПб., 1908. Т.2. С.195; Барсуков Н.П. Житие и Завещание...С.58.

66 Викторов А.Ф. Указ. соч. С.22; Строев П.М. Библиологический словарь... С.392.

67 Запись на л.I сделана главным писцом Афанасия (его почерк см. также в БАН, Арх.173, л.4-36, 37-62 об., 64-66, 67-140; Арх. 178, л.1-149; Арх.201, л.1-86; Арх.227, л.1-64, 104-110). Время, место и источники переписки устанавливаются по записям этого писца на рукописях БАН, Арх.201, л.I и Арх.202, л.I. Текст сочинения скопирован вторым писцом, списавшим также рукописи БАН,

Арх.201, л.69-86 об.и Арх.202, л.8-56 об. В рукописи использовано 3 вида бумаги: I) л.I-УШ, I-94, XI-ХУП - Семь провинций с контрамаркой PVL (лигатура) - сходна с Вурна 85 - 1689 г., тождественна бумаге № 2 в рукописи БАН, Арх.178 (л.4-33, 67-70, 73-136) и бумаге № I в Арх.201 (Л.I-IУ, 2-68, IX-XIУ) этого же времени; 2) л.95-98 - голова шута 4 типа с контрамаркой IG (в две линии) - сходна с Хивуда 2033 - 1687 г.; 3) л.99-116, IX-X - герб Амстердама с контрамаркой PVL (лигатура) - сходна с Диановой 139 - 1679-1695 гг. и Вурна 47 - 1683 г., тождественна бумаге № 3 в рукописи БАН, Арх.201 (л.69-86, У-УШ),Арх.178 (л. 34-66, 71-72) и Арх.202 (58 л.).

68 Другие сочинения: История о Флорентийском соборе и История о белом клобуке,- были приписаны в сборник скорописью (Лебедев А. Указ. соч. С.I).

69 См.. БАН, 16.3.13, статьи на л.120-132 об., 133-137, 137 об.-142, 142 об.-144; и др.

70 Подробнее см.: Памятники... С.22, 43.

71 Часть их сохранилась в Синодальном собрании ГИМ, №№ 423/693 (ноябрь 1666 - сентябрь 1674 гг.), 425/696 (1675 - 1682 гг. с отсылками на казусы 1673-1674 гг.), 93/697 (1682-1683 гг., с дополнительными статьями), 428/694 (1683-1684 гг.), 426/695 (1684-1687 гг., с дополнительной статьей 1693 г.). Использованные частично в сочинениях И.Е.Забелина и Н.Писарева о "домашнем быте", эти уникальные источники о событиях при дворе не нашли пока своего исследователя.

72 Цветаев Д. Указ.соч.' С.232, ср.с.234-235.

73 Барсуков Н.П. Житие и Завещание... С.120-124, 136-138.

74 РГБ, Тихонравова 634, л.102 об.-106 (автограф Истомина; ср.

также л.96 об.-I02 об. - слово против иноверцев на текст "Приидите чада, послушайте мене", Ис.33). Черновики этих слов см.: ГИМ, Чуд.98/300. Л.I0I-I05 об. Там же, л.II7-I22 об., помещен черновик большого слова против иноверцев на русской службе.

75 РГБ, Тихонравова 634. Л.I07 об.-I08.

76 ГИМ, Син.374, 4^{o}, 265 лл. (рукопись I680-х гг); ср. Син.698.

77 Лебедев А. Указ. соч. С.I, 7, 9.

78 Подлинник соборного деяния см.: ГИМ, Син.П/992, ркп.I9. Опубл. Н.П.Поповым (Смоленская старина. Смоленск, I9I6. Вып.I). Обличительную грамоту и слово Иоакима на Симеона см.в черновиках Истомина: ГИМ, Чуд.302. Л.I46 А - I46 А об., I69-I73 об.

79 Ср.:Демидова Н.Ф. Из истории заключения Нерчинского договора 1689 г.//Россия в период реформ Петра I. М., I973; Богданов А.П.: I) Политическая гравюра в России периода регентства Софьи Алексеевны // ИОИ, I98I. М., I982; 2) К полемике конца 60-х - начала 80-х годов ХУП века об организации высшего учебного заведения в России. Источниковедческие заметки // Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода. М., I986; 3) "Хронографец" Боголепа Адамова // ТОДРЛ, Л., I987.Т.4I; и др.

80 Прозоровский А.А.: I) Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). СПб., I896; 2) Сильвестра Медведева "Созерцание краткое лет 7I90, 9I и 92, в них же что содеяся во гражданстве" //ЧОИДР, I894. Кн.4. С.I-I97; и др.

8I РГАДА, ф.2I0, оп.9. Московский стол. Ст.674. Л.80I, 857. Ср.: БК-I0. Л.I24, I46, 392; оп.I8. Столбцы родословных росписей. №№ 38, 39; оп.9. Московский стол. Ст.243. Л.80I, 839; Ст.469. Л.36; Ст.533. Л.462; Ст.55I. Л.62, I99, 267; Ст.566. Л.I25;Ст. 574. Л.30; Ст.590. Л.65, 67, 68; Ст.596. Л.I29; Ст.6II. Ч.Ш.Л.

188; Ст.615. Л.144; Ст.622. Л.575; Ст.633. Ч.П.Л.115; Ст.657. Л.243, 1075; Ст.673. Л.354, 613; Ст.690. Л.122, 193; Ст.699.Л. 283; Ст.723. Л.513; Ст.728. Л.21, 512, 771; Ст.746. Ч.IX. Л.9; Ст.754. Ч.IУ.Л.2; Ст.775. Л.495; Ст.932. Л.123; Ст.933. Ч.I. Л.162; Ст.936. Л.46, 48, 52, 80; Ст.973. Л.429; Ст.987. Л.424, 430; Ст.1013. Л.190, 280; Ст.1017, Л.396; Ст.1039. Л.65, 155, 156; Ст.1043. Ч.УI. Л.11; Ст.1044. Л.825; Ст.1045. Л.221, 429, 466, 1138, 1199; Ст.1057. Ч.I. Л.16; Ст.1167. Ч.Ш. Л.1, 8, 14; Ст.1171. Л.226; Приказный стол. Ст.1075. Ч.У. Л.54-59; Севский стол. Ст.427; Ст.381. Ч.I; ф.396. Архив Оружейной палаты. Оп.I. Ч.30. № 47252. Л.836; Дворцовые разряды. Т.IУ. Ст.246, 412; ДАИ. Т.IX. Ст.175; и др.

82 Памятники... № 15 (публикация и комментарий).

83 Там же. № 12 (текст Кариона Истомина).

84 РГБ, Тихонравова 634. Л.106-107 об., 108-111; ГИМ, Чуд.98/300. Л.107-115 об., 117-122 об., 131-134; и др. Ср. слова и грамоту патриарха на П Крымский поход: ГИМ, Чуд.98/300. Л.53-54 об., 60-61, 329-331; Барсуков Н.П. Житие и Завещание... С.131-132 (цитата на с.ХУШ неверна).

85 А.И.Лызлов специально просил направить его в полк В.В.Голицына (в котором служили и многие его родичи) и прошел с ним оба Крымских похода, также, как ранее оба Чигиринских похода. В ноябре 1686 г. он закончил свой перевод книги "Двор цесаря турецкаго", завершив его призывом к решительной борьбе с османскими завоевателями (ГИМ, Син.460 и др. списки). Это сочинение он включил позже в "Скифскую историю".

86 Памятники... № 13 (публикация и комментарий).

87 Там же. № 16 (публикация и комментарий).

88 См. прим.33, ср.: Богданов А.П. "Истинное и верное сказание" о I Крымском походе – памятник публицистики Посольского приказа // Проблемы изучения нарративных памятников по истории русского средневековья. М., 1982. С.57-84.

89 Подробнее см.: Богданов А.П.: I) Литературные панегирики как источник изучения соотношения сил в правительстве России периода регентства Софьи (I682-I689 гг.). // Материалы ХVII ВНСК. История. Новосибирск, 1079; 2) Сильвестра Медведева панегирик царевне Софье I682 г.// ПКНО, 1982. Л., 1984; и др.

90 Памятники... № 32 (публикация и комментарий).

91 Филимонов Г. София-Премудрость божия. // Вестник общества древнерусского искусства при Московском публичном музее. М.,1874. № I.

92 ГИМ, Чуд.98/300. Л.3II-3I2; Чуд.I00/302. Л.87 Б, I63 (автографы, черновики; с записью о предполагаемой иконе Иоакима); Чуд. 88/290. Л.I39 и сл., I6I об. и сл. (автографы, беловики). Ср. Завещание и эпитафии Адриану: Чуд.I00/302. Л.90 Б об.-9I об.; Чуд.98/300. Л.63 об., I43, 447; и др.

93 См.: Оглоблин Г. Дело об "Истории скифской" // ЧОИДР, 1904. Ч.III. Смесь. С.II и сл.

94 ГИМ, Забелина 263 (подлинник). Ср.: ГИМ, Чуд.98/300. Л.339-340, 35I-3[illegible] об. (автографы Истомина, черновики); РГБ, Тихонравова 634. I85-2I2 об. (его же автографы, беловики); и др.

Подп. к печати 18 · I 1994 г. ф.п.л. 15,5 Тираж 400

Типография «Нефтяник» Зак. № 112